Studia Friburgensia

DIVUS THOMAS

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie

BEGRÜNDET VON

Protonotar Dr. Ernst COMMER



HERAUSGEBER :

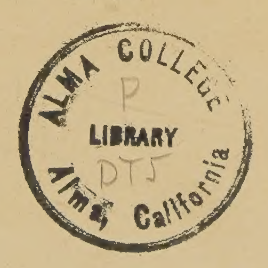
Dr. G. M. MANSER O. P. und Dr. G. M. HÄFELE O. P.

Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz)

Erster Jahrgang

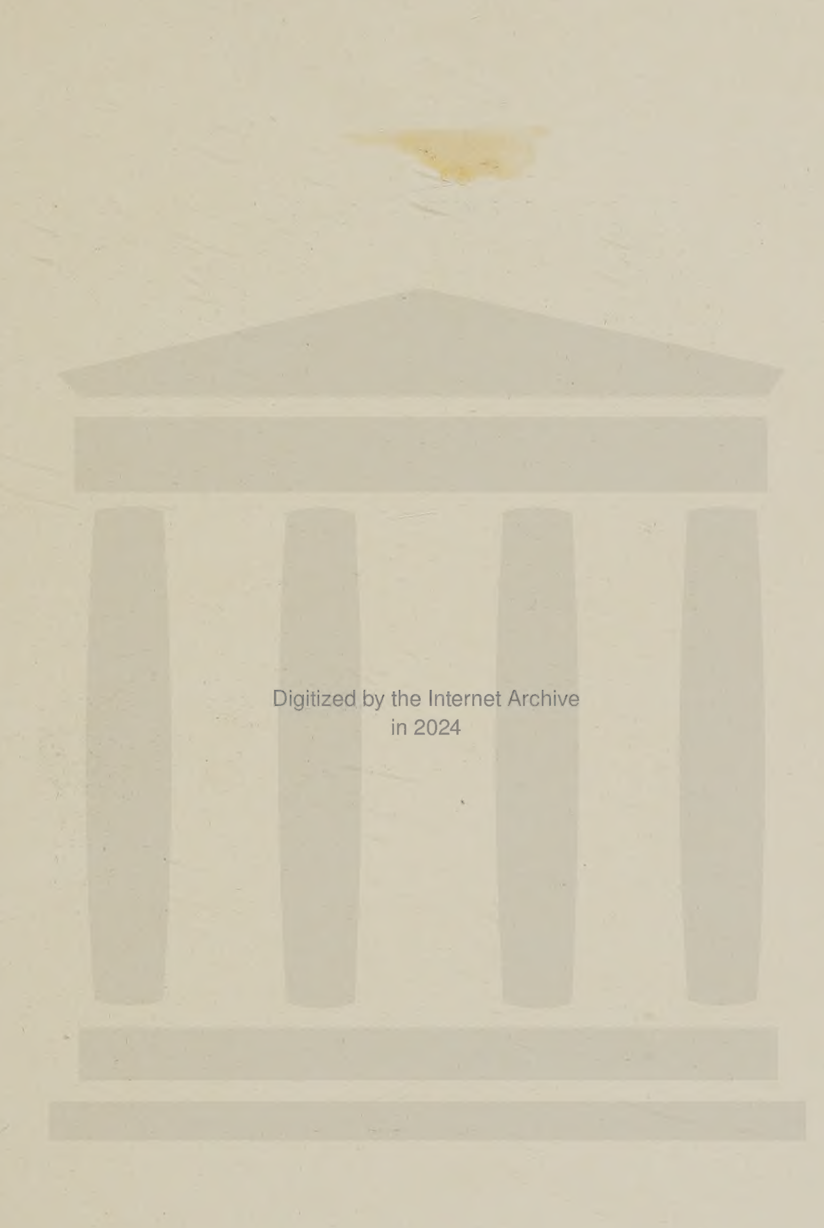
(Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 37. Jahrg.)

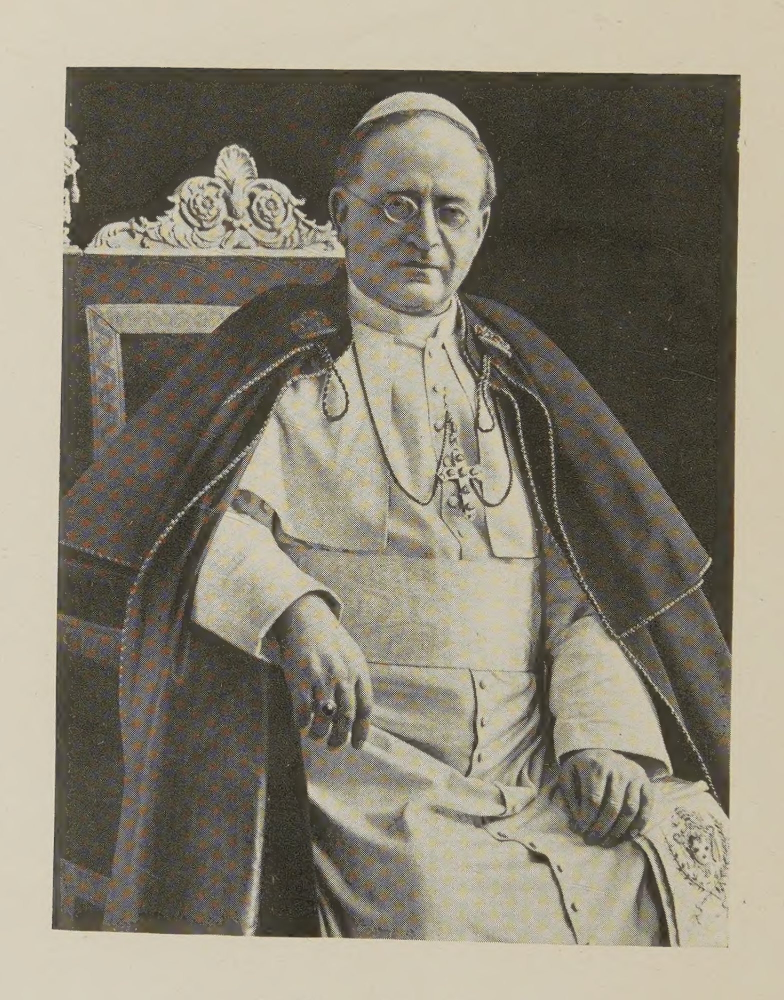
1923



FREIBURG I. D. SCHWEIZ. ST. PAULUS-DRUCKEREI

Administration : Villa St. Hyacinth





Pius PP. XI

Huldigung

an

Se. Heiligkeit Papst Pius XI.

Wenn oft im Siegeswahn Sophisten kamen
Und prahlten: «Eure Kirche liegt zerstört,
Auf der Ruine glänzen unsre Namen
Und Eure Macht beim Volk hat aufgehört» —
Nein, nicht das Bild, sie trafen nur den Rahmen;
Sie haben nur den kurzen Tag betört:
Denn immer hat, als dunkler ward die Nacht,
Der Menschheit eine Hand das Licht gebracht.

Du hast es Heil'ger Vater, selbst erfahren,
Da Du in Mailand warst im Büchersaal,
Da Du vom Schweizerberg, dem wunderbaren,
Aus Gottesnähe schautest in das Tal:
Die wahre Wissenschaft stirbt nicht an Jahren
Und nicht in Wolken stirbt der Sonnenstrahl!
Vom Herrn zum höchsten Wächter nun bestellt,
Schaust Du noch heller und erhellst die Welt.

So gib den Blättern Deinen Vatersegen,
Sie sind nach Thomas, den Du liebst, genannt;
Ihr Führer war auf ihren ersten Wegen
Der Kirche treuer Sohn [1] am Donaustrand;
In alter Treu' als neue Wächter legen
Wir jedes Blatt in Deine Vaterhand.
Und unser Eidschwur wird zur Huldigung:
Im Elften Pius wird Sankt Thomas jung!

Disentis. *P. Maurus Carnot* O. S. B.

[1] Prälat Commer, Gründer des Divus Thomas.

Zum Geleite!

Unsere Zeitschrift, ehedem von 1886–1914 in weitern Kreisen bestens bekannt als *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, hat nachher den Namen des Fürsten der Scholastik angenommen: *Divus Thomas*. Er war und ist das Werk und Geisteskind des um die thomistische Philosophie und Theologie verdienstreichen Prälaten Ernst Commer, einstens Professor der Universität Wien. Er hat ihn gegründet, ihm seinen Geist geliehen und ihn jahrzehntelang mit einer verhältnismäßig kleinen Truppe von tapfern Mitarbeitern in den Tagen schwerster Geisteskämpfe unter Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. erhalten. Es schmerzt uns, von den Verdiensten dieses wahren Haudegens auf dem Gebiete des Thomismus nicht reden zu dürfen. Aber der Wille und die Bescheidenheit des edlen Gelehrten haben uns den Mund geschlossen. Doch verkünden drei Jahrzehnte und mehr als 30 Bände, die erschienen, die Verdienste dieses außerordentlichen Geistesmannes. Und niemand kann uns schließlich hindern, dem kranken, gebrochenen Kämpfer für die heiligste Sache, den Dank und Ausdruck tiefster Hochverehrung zu Füßen zu legen!

Die mißlichen Valutaverhältnisse und mehr noch die unsichere, stündlich fast sich verändernde Finanzlage, welche augenblicklich die Ausgabe der verbreitetsten Zeitschriften in Österreich und Deutschland in Gefahr bringt, haben uns bewogen, Druck und Verlag des « Divus Thomas » in die Schweiz zu verlegen. Es wird das den Kontakt der neuen Herausgeber, die Prälat Commer selbst bestimmt hat, mit der Zeitschrift erleichtern und enger knüpfen. Auch dem *internationalen* Charakter, den der Gründer einst seinem Jahrbuche gegeben, wird das nur förderlich sein. Und das um so mehr, als der « Divus Thomas » von nun an mit einem andern internationalen, mehrsprachigen Unternehmen verbunden sein wird, ohne jedoch seine eigenartige Selbständigkeit als Zeitschrift einzubüßen. Wenn auch vorzüglich für das deutsche Sprachgebiet bestimmt, werden daher von Zeit zu Zeit auch wichtige Artikel in lateinischer oder französischer Sprache Aufnahme finden, wie es bis anhin ebenfalls der Fall war.

« *Neuerungssüchtig* » war der « Divus Thomas » nie. Er wird es auch in Zukunft nicht sein. Aber eine Neuerung im Sinne eines vermehrten *Rezensionsteiles* und einer kurzen *Zeitschriftenschau* war schon vom Gründer in den letzten Jahren in Aussicht genommen worden. Immerhin sollen auch diese Neuerungen nur Berücksichtigung finden nach Maßgabe des besondern Programmes, das der « Divus Thomas » sich gesteckt hat.

Dieses *Programm* bleibt das alte, das der Gründer ihm einst vorgezeichnet und an dem er mit unerschütterlicher Treue festgehalten. *Franker, unverfälschter* **Thomismus** *mit vorherrschend* **spekulativer** *Behandlung und Erfassung desselben*, das sind die beiden Geisteszüge, die er tragen und die sein Gepräge bilden sollen, dem als der Hauptsache alles Weitere untergeordnet sei. Das schließt zwei Dinge nicht bloß nicht aus, sondern verlangt sie vielmehr gebieterisch : erstens den kritischen Vergleich der aristotelisch-thomistischen Doktrin mit den Resultaten der *modernen Philosophie und Naturwissenschaften*, um das Wahre und Gute, das die sana ratio fortschreitend gefunden, dem Frühern einzuverleiben nach dem Vorbilde dessen, der dasselbe im 13. Jahrhundert meisterhaft zustande gebracht ; zweitens die *kritisch-historische* Beleuchtung scholastischer Probleme. Hauptsache aber bleibt die Lehre des hl. Thomas in sich und an sich. Dennoch sei daneben die unleugbare Tatsache voll und ganz anerkannt, daß die geschichtliche Beleuchtung eines thomistischen Lehrausschnittes oder auch der ganzen gewaltigen thomistischen Synthese, über die Tiefe, Universalität, Präzision und Feinheit der Fassung des Aquinaten nicht selten wunderbares Licht verbreitet. *Thomas hat eine objektive Geschichtsschreibung nicht zu fürchten* !

Die unverbrüchliche *Treue gegen den apostolischen Stuhl* und seine lehramtlichen Weisungen ist immer ein Erbstück des « Divus Thomas » gewesen. In manchen Punkten mögen wir auch inskünftig hinter dem vorgesteckten Programm und Ziele zurückbleiben. In diesem Stücke niemals ! Die Päpste kommen und vergehen. Das Papsttum bleibt bestehen ! In seinem apostolischen Schreiben vom 1. August letzten Jahres [1] hat S. Heiligkeit *Pius XI.* mit wenigen Strichen das Bild des großen Leo XIII. ergreifend vor unsere Seele gezaubert. Hätte Leo XIII., so ruft Pius XI. den Bischöfen des Erdkreises zu, in seinem langen Pontifikate nur eines geschaffen : die *Restauration*

[1] Vgl. Acta Ap. Sedis, vol. XIV, n. 13.

der scholastisch-thomistischen Philosophie, die Krone all seiner Werke, wäre sein Name unsterblich. « Profecto ipsius Leonis magna laus est Philosophiam Christianam, excitato Doctoris Angelici amore cultuque, instaurasse: atque etiam sic iudicamus, omnium rerum, quas in diuturno Pontificatu pro Ecclesia et pro societate civili utilissime gesserit, hoc adeo fuisse caput, ut si caetera non adessent, haec una res satis esset ad tanti Pontificis nomen immortalitati commendandum. » Heilig und unverletzlich beobachtet seien, so schärft der oberste Lehrer der Kirche ein, jene Satzungen, durch welche das neue kirchliche Rechtsbuch dem hl. Thomas die führende Stellung in den höhern Studien eingeräumt hat (Can. 1365 und 1366). In zwei Dingen haben die Lehrer der Philosophie dem hl. Thomas zu folgen: in seiner *Lehre* und in seiner *Methode*. « Itaque imprimis sibi curae habeant magistri Philosophiae in hac disciplina clericis tradenda non solum rationem seu *methodum*, verum etiam *doctrinam* et principia sequi sancti Thomae. » — Und was von der Philosophie gesagt worden, gilt auch von der *Theologie*: « Quod autem de Philosophia dicimus, idem est de sacrae Theologiae disciplina intelligendum. » Einen schlechten Dienst erweisen jene den Kandidaten des Priestertums, betont Pius XI., die da meinen, der ganze Betrieb der Theologie müsse, unter Beiseitelassung der Scholastik, lediglich auf die sogenannte *positive Methode* eingestellt werden. Noch weniger genügen jene ihrer Pflicht, deren theologische Lehrtätigkeit in nichts anderem besteht als in gelehrten Ausführungen über die *geschichtliche Entwicklung* der Dogmen und Häresien. Die positive Methode muß zwar notwendig als Ergänzung zur scholastischen hinzutreten; allein aber genügt sie nicht, da unsere Priester ebenso tüchtig zur Begründung als zur Erläuterung und Verteidigung der Glaubenswahrheit ausgerüstet sein müssen. « Consequens est, non bene sacrae iuventuti consulere, qui omnem de Theologia institutionem, scholastica ratione neglecta, ad *positivam methodum*, ut dicitur, exigendam putent; multoque minus eos officio suo satisfacere, qui hujus doctrinae magisterium non aliter exerceant, nisi ordinem seriemque dogmatum atque haeresum doctis disquisitionibus exsequendo. Illa enim positiva methodus necessario quidem scholasticae adiungenda est, sed sola non sufficit; cum bene comparari nostros oporteat ad Fidei veritatem non modo convincendam, sed illustrandam etiam ac defendendam. »

Wer in Pius XI. den eminenten Historiker und Kritiker nicht vergißt, weiß es zu deuten, wenn der Papst zwar die positive Methode

als notwendig betont und doch die spekulativ-scholastische Methode, zu der die erstere als Ergänzung hinzuzutreten hat, in den *Mittelpunkt rückt.*

Ist es Zufall oder etwas Höheres, daß das vorhin skizzierte altehrwürdige Programm des « Divus Thomas » mit dem Lehrprogramm, das Pius XI. für die höhern Studien vorschreibt, Punkt für Punkt übereinstimmt : *Treuer Anschluß an Thomas in der Lehre und spekulativen Methode, mit Einschluß der modernen positiven Hilfsmittel?* Nennen wir es eine Frucht der alten Papsttreue des « Divus Thomas » !

Das Jahr 1923 wird uns das **sechshundertjährige Jubiläum der Heiligsprechung** des Aquinaten (18. Juli 1323) bringen ! [1] Das Genie arbeitet nicht für den Tag, noch für ein Jahr oder Jahrzehnte, sondern für *Jahrhunderte.* Hierin liegt seine überragende schöpferische Kraft und Macht. Was war Thomas von Aquin in und außer der Kirche während den vergangenen sechs Jahrhunderten ! Immer wieder wandten die Blicke sich zu diesem gewaltigen Geisteskämpen zurück, die Blicke der einen, um ihn zu bekämpfen und vergessen zu machen, der andern voll Staunen, Bewunderung und Verehrung. Mit Aurelius Augustinus hat die Kirche, die größte, gewaltigste Kulturschöpferin der frühern und modernen Zeit, keinen Geistesführer so ausgezeichnet wie ihn. Er hat Jahrhunderte beherrscht !

Der « Divus Thomas » besaß von jeher Mitarbeiter aus verschiedenen Kreisen, Weltgeistliche und Ordenspriester verschiedener Orden. So möge es bleiben ! Wer wahren Thomistengeist hat, dem stehen die Spalten offen. Alle sind herzlich willkommen. Mehrere Weltgeistliche von wissenschaftlichem Rufe haben uns ihre Mitarbeit zugesagt. Wir zählen aber auch auf ein Trüppchen hervorragender Vertreter des Benediktinerordens. Andere Orden sind im gleichen Sinne willkommen. Mögen sich die Reihen schließen um jene hehre Gestalt, den Gott nicht so fast einem Orden, als vielmehr der ganzen Kirche gegeben, um den **Doctor communis,** den Leo XIII. « Fidei propugnaculum ac veluti firmum Religionis munimentum » genannt (Encycl. Aeterni Patris) !

G. M. Manser, O. P.

[1] Wir werden des frohen Ereignisses in einer folgenden Nummer eingehender gedenken.

Das Schmerzproblem.

Von Jos. GREDT O. S. B., Rom (S. Anselmo).

Die Alten verstanden unter Schmerz entweder die Schmerz*empfindung*, eine nicht naturentsprechende, widerliche Empfindung des Tastsinnes, oder das Schmerz*gefühl*, das Mißbehagen, das Widerstreben im sinnlichen Begehren, das dieser Empfindung folgt, oder weiter den *geistigen* Schmerz, das Mißbehagen, das Widerstreben im geistigen Begehren, im Willen.[1] Die Anschauung, daß die Schmerzempfindung eine nicht naturentsprechende Tastempfindung sei, blieb geltend bis zur neuesten Zeit, wo von Frey seine Lehre von den besondern Schmerznerven ihr entgegenstellte. So sagt *Goldscheider*[2]: « Die ältere Anschauung geht dahin, daß die ‚Gefühlsnerven' schmerzhaft erregt werden, wenn die Reizung ein gewisses Maß der Intensität überschreitet, wobei zu beachten ist, daß diese Nerven nicht bloß mechanisch, sondern wie andere Nerven auch elektrisch, chemisch oder thermisch erregt werden können. » Der Schmerz wäre hiernach nicht eine allen verschiedenen Modalitäten der Sinnesempfindungen gemeinschaftliche Modifikation der Empfindung, sondern eine besondere Qualität im Bereich des Gefühlssinns[3], welche durch ein gewisses Maß der Reizung ausgelöst wird. Neuerdings ist nun von *Frédéricq*, namentlich aber von *v. Frey* die Lehre aufgestellt und von letzterm durch sehr eingehende Versuche und Beobachtungen begründet worden, daß es *spezifische Nerven* seien, welche die Schmerzempfindung vermitteln, und daß nur durch die Erregung dieser Nerven Schmerz

[1] Vgl. S. *Thomas*, De veritate q. 26 a. 3 ; l. c. ad 9 ; a. 4 ad 4 ; III Sent. d. 15 q. 2 a 3 solut. 1, solut. 2 ; S. Th. I–II q. 35 a. 1 ; l. c. ad 1, ad 2.

[2] Das Schmerzproblem von Dr. *A. Goldscheider*, geheimer Medizinalrat, o. Professor und Direktor der III. medizinischen Klinik der Universität Berlin. (1920) p. 1 f.

[3] Unter dem « Gefühlssinn » versteht Goldscheider « den sogenannten fünften Sinn ...., welcher die Tastempfindungen, die Sensibilität der Haut und der verschiedenen Organe und Gewebe für mechanisch bedingte Erregungen umfaßt ». A. a. O.

entstehen könne. Es gebe somit einen eigenen, dem Gesichts-, Gehörs- usw.-Sinn gleichwertigen *Schmerzsinn* mit einem eigenen peripherischen und zentralen Nervenapparat. Die auf eine scheinbar sehr exakte Versuchstechnik gestützte Lehre von v. Frey hat zahlreiche Anhänger gefunden, so daß sie im Begriffe steht, allgemein anerkannt zu werden und auch in die klinische Medizin und Psychologie einzudringen. Die Bereitwilligkeit der Aufnahme dieser Theorie erklärt sich wohl zum Teil auch dadurch, daß sie in einer sehr einfachen Weise das Schmerzproblem zu lösen scheint : man weiß nun endlich, was Schmerz ist. « Schmerz ist die Empfindung der Schmerznerven ». *N. Brühl* [1] hat in einer Auseinandersetzung mit mir diese Ansicht als ausgemachte Wahrheit dargestellt. Auf Brühls Ausführungen habe ich geantwortet, im « Divus Thomas » VI (1918), p. 261 ff. und in meiner Schrift « Unsere Außenwelt » (1921), p. 283 ff. Nun tritt auch der Fachphysiologe A. Goldscheider gegen die spezifischen Schmerznerven und für die Ansicht der Alten auf. Schon seit 40 Jahren hat Goldscheider sich mit dem Schmerzproblem befaßt und im Laufe der Zeit auch Verschiedenes darüber veröffentlicht. Er will nun durch seine Schrift « Das Schmerzproblem » eine zusammenfassende Darstellung geben. [2] Es lohnt sich wohl, dem Inhalte dieser Schrift näher zu treten und zu zeigen, wie Goldscheider, auf Grund der physiologischen Tatsachen, die alte Ansicht wieder in ihre Rechte einsetzt.

Er unterscheidet *Drucksinnes*nerven und *Gefühls-* oder *sensible* Nerven (A. a. O. p. 3 ff., p. 77 ff.). Sie bilden zusammen den mechanischen Sinn. Die Art und Weise wie Goldscheider den Gegenstand, die Empfindungsqualität der « sensiblen » Nerven bestimmt, als « hauchartige, Berührungs-, Druck-, Spannungs-, Zugempfindung », Empfindung « einer in der Haut oder tiefer gefühlten Masse », zeigt, daß sich diese nicht wesentlich von den Drucksinnesnerven unterscheiden, was Goldscheider selbst auch andeutet. So sagt er : « Man könnte auch die durch die sensiblen Nerven zugeleiteten Empfindungen schlechthin als Druckempfindungen, die in den Druckpunkten entstehenden ‚spezifische Druckempfindungen' nennen. » « Auch die tiefer liegenden Gewebe sind mit mechanisch reizbaren, dumpfe Druck- und Spannungsempfindungen auslösenden Nerven versehen. » — Seine Ansicht über die Schmerznerven legt Goldscheider folgendermaßen dar : « Alle diese

[1] Philos. Jahrbuch XXXI (1918), p. 165 ff., XXXII (1919), p. 244 ff.
[2] Vgl. *Goldscheider*, Das Schmerzproblem, Vorwort.

(Druckempfindungen auslösenden Nerven), sowie die spezifischen Drucksinnesnerven, welche in den Druckpunkten endigen, vermögen bei stärkerer Reizung Schmerz zu vermitteln. Spezifische Schmerznerven, denen die Schmerzempfindung als ausschließliche Qualität zukommt, existieren nicht (p. 77). « Die drückende, spannende, pressende Empfindung geht bei Reizzunahme allmählich, ohne ihren Charakter zu verändern, in eine schmerzhafte, drückende, spannende usw. über » (p. 78). D. h. mit andern Worten : *die Schmerzempfindung ist eine Druckempfindung*. Treffend unterscheidet Goldscheider den Schmerz als Schmerz*empfindung* vom Schmerz- und Unlust*gefühl* (p. 79). Schmerz ist nicht ein zur Empfindung hinzutretender Gefühlston, « Schmerz ist vielmehr eine besondere Qualität der Empfindung, aber innerhalb der Modalität des mechanischen Sinns, der taktilen Empfindungen. Die Schmerzqualität ist .... gleichsam nur eine besondere Färbung der taktilen Empfindung. » Die Schmerzreize, sagt Goldscheider (p. 81), « unterscheiden sich nicht bloß durch ihre Intensität, sondern auch durch ihre Art von den nicht schmerzhaften Reizen. Es sind Reize ...., welche bei weiterer Steigerung alsbald schädigende und zerstörende Wirkungen ausüben würden, welche also das Gewebe bedrohen. » Die Schmerzempfindung ist somit nach Goldscheider eine *nicht naturentsprechende Tastempfindung*, eine Tastempfindung, die der Natur des Organismus zuwider ist (seiner Naturneigung widerstrebt), weil der Reiz, der sie hervorruft, droht, den Organismus zu schädigen. Die drückende, spannende, pressende Empfindung geht also nur deshalb bei Reizzunahme in eine schmerzhafte über, weil eben durch die Reizzunahme das Gewebe bedroht wird und somit der Gegenstand (der Reiz, der Druck) und daher auch die so hervorgerufene Tastempfindung der Natur des Organismus widerstrebend ist. Mit Recht sagt daher Goldscheider : « Der Schmerz ist .... eine besondere Qualität der Empfindung, aber innerhalb der Modalität des mechanischen Sinns, der taktilen Empfindungen. Die Schmerzqualität ist .... gleichsam nur eine besondere Färbung der taktilen Empfindung. » Diese besondere Qualität, diese besondere Färbung der taktilen Empfindung ist eben das Nichtentsprechende, das Widerliche des Gegenstandes, des Druckes und der Druckempfindung. Die Schmerzempfindung ist eine widerliche Tastempfindung, der Schmerz ist das in der Tastempfindung selbst liegende Widerliche. Das Widerliche in der Tastempfindung ist die Qualität, die Färbung der Tastempfindung, durch die sie zum Schmerz wird.

Der nach Goldscheider so dargelegte Schmerzbegriff möge hier noch eine weitere Beleuchtung finden aus aristotelisch-thomistischen Grundsätzen.

Die Empfindung hat eine objektive und eine subjektive Seite. Der Schmerz gehört zur subjektiven Seite der Druckempfindung; er ist ein subjektives Element der Druckempfindung. Die Empfindung ist Erfassen eines Gegenstandes, das ist ihre objektive Seite. Aber sie erfaßt diesen Gegenstand auch als naturentsprechenden oder als nicht entsprechenden, und so ist die Empfindung selbst entsprechend oder nicht entsprechend, angenehm oder unangenehm. Die entsprechende, angenehme Empfindung ist Lust, Lust*empfindung*, die nicht entsprechende, unangenehme ist Unlust, Unlust*empfindung*. Die Unlustempfindung des Tastsinnes aber ist Schmerz. Lust und Unlust liegen daher nicht nur in der Empfindung des Tastsinnes, sondern kommen auch den Empfindungen der andern äußern Sinne zu. So liegt z. B. in der Geschmacksempfindung etwas Angenehmes oder Widerliches. Der Gegenstand, der Geschmack, wird empfunden als angenehm, z. B. süß, oder unangenehm, widerlich, und so ist die Geschmacksempfindung selbst angenehm oder unangenehm. Es liegt in der Empfindung selbst etwas Angenehmes oder Unangenehmes, Widerliches. — Man unterscheide jedoch wohl Lust- und Unlust*empfindungen* von den Lust- und Unlust*gefühlen*. Die Gefühle sind Zustände des *Strebens*. Lustgefühl ist Ruhen des Strebens in einem Gegenstande. Unlustgefühl ist das Gegenteil: Widerstreben. Die Empfindungen sind *Erkenntniszustände*. Lustempfindung ist ein Ruhen des Empfindens im Gegenstande. Unlustempfindung ist das Gegenteil: ein in der Empfindung selbst liegendes Widerstreben. Die Empfindung selbst ist zusagend: Lust, oder nicht zusagend: Unlust. Schmerz ist Unlustempfindung des Tastsinnes. Lust- und Unlustempfindungen rufen Lust- und Unlustgefühle hervor. So ruft die Unlustempfindung des Tastsinnes, die Schmerzempfindung innern Schmerz, Schmerzgefühl hervor. — Zum Verständnis dieser Lehre unterscheide man ein doppeltes Streben: 1. Das uneigentliche, unbewußte Naturstreben (appetitus naturalis), das dem Erkennen vorhergeht; das Naturstreben ist ein und dasselbe mit der Natur: es ist die in der Natur liegende Hinordnung auf das ihr entsprechende Ziel; 2. das eigentliche, vom Erkennen verursachte, aus dem Erkennen sich ergebende Streben (appetitus elicitus). Die Lust*empfindung* ist nun eine Empfindung, deren Gegenstand dem Naturstreben des Erkenntnisträgers, genauer

dem Naturstreben seines Erkenntnisvermögens entspricht. Das Lust*gefühl* hingegen ist das aus dieser Lustempfindung erfolgende eigentliche Streben, das Ruhen des Strebens in dieser Empfindung. Die Unlustempfindung ist eine Empfindung, deren Gegenstand dem Naturstreben nicht entspricht. Das Unlustgefühl ist das aus dieser Unlustempfindung erfolgende, eigentliche Streben, das Widerstreben gegen diese Empfindung. So ist die Unlustempfindung des Tastsinnes, die Schmerzempfindung eine Empfindung, deren Gegenstand ein dem Tastsinne nicht entsprechender, seiner Natur widerstrebender Druck ist. Das Unlustgefühl, das Schmerzgefühl, ist das aus dieser Empfindung erfolgende Widerstreben.

Der Schmerz ist also die Erkenntnis einer Bedrohung des Organismus, und da der Tastsinn, der diese Erkenntnis vermittelt, über den ganzen Organismus verbreitet ist, so werden wir durch den Schmerz aufmerksam auf alles, was unsern Organismus zu schädigen droht. Und hierin liegt die zweckmäßige Bedeutung des Schmerzes. « Die Schmerzempfindung », sagt Goldscheider (p. 81 f.), « ist an die Gefahr angepaßt und erscheint hierdurch als Warner und Wächter des Organismus .... Der Schmerz hat eine dauerfördernde, den Organismus erhaltende Bedeutung .... Der Schmerz tritt als Warner auf, wenn wir uns unter schädlichen Lebensbedingungen befinden (z. B. Kopfschmerz beim Aufenthalt in ungesunden Räumen), deren weiteres Einwirken zu schweren Gesundheitsstörungen führen würde. Der Schmerz stellt sich vor oder bei dem Ausbruch von Krankheiten ein und mahnt den Menschen daran, daß sein Körper sich in krankhafter Verfassung befindet und der Pflege bedarf. Der symptomatische Organschmerz, welcher von dem erkrankten Körperteil ausgeht, fordert den Kranken gebieterisch auf, das erkrankte Organ zu schonen. Der Schmerz ist der mächtigste Helfer des Arztes : seinen Weisungen folgt der Kranke in blindem Gehorsam. Durch den Schmerz gebietet die Natur auch dem Lebhaftesten Ruhe, zwingt dem Tätigsten Schonung auf, nötigt den Eigensinnigsten zur Fügung unter die dem erkrankten Körper angemessenen Lebensbedingungen. »

Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit.

(Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)

Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.

Von Prälat Dr. M. GRABMANN, Univ.-Prof., München.

Die älteste Thomistenschule, wie sie sich vor allem innerhalb des Predigerordens gebildet hat, mit ihren größtenteils noch ungedruckten Werken, mit ihren von begeisterter Liebe zum Venerabilis doctor Frater Thomas de Aquino, dem incomparabilis Doctor, dem Doctor communis erfüllten und getragenen Persönlichkeiten, wird immer mehr Gegenstand der wissenschaftlichen, in den Handschriften grabenden Forschung.[1] Französische, englische, italienische und deutsche

[1] Zur neuesten Literatur über die älteste Thomistenschule im Dominikanerorden, siehe : *P. Mandonnet* O. P., Frères Prêcheurs (La théologie dans l'Ordre des) im Dictionnaire de théologie catholique VI, 863–904. *B. Dörholt*, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917. *G. André* S. J., Les Quodlibeta de Bernard de Trilia. Gregorianum II (1921), 226–265. Über Bernhard von Clermont ist eine Untersuchung von Mgr. A. Pelzer in den Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie zu erwarten. Über französische Dominikanerthomisten des 14. Jahrhunderts bieten die beiden letzten Bände der Histoire littéraire de la France : Bd. XXXIV (1914) und XXXV (1921) eine Reihe wertvoller Beiträge. *Fr. Ehrle* S. J., Der Kampf um die Lehre des hl .Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913), 266–318. *Fr. Ehrle* S. J., Thomas de Sutton, sein Leben, sein Quodlibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Georg v. Hertling, Kempten und München 1914, 426–450. Von P. Ehrle wird auch eine umfangreiche Abhandlung über Nicolaus v. Triveth erscheinen. *Fr. Pelster* S. J., Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie, 46 (1922), 212–233, 361–401. *A. Landgraf*, Johannes von Lichtenberg. Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922). *C. J. Jellouschek* O. S. B,. Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Welt, Wien 1918. *M. Grabmann*, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-philosophische und historische Klasse, Jahrgang 1921, 3. Abhandlung), München

Thomasschüler aus dem Predigerorden: ein Bernhard von Trilia, Bernhard von Clermont, Johannes Quidort von Paris und Hervaeus Natalis, ein Thomas von Sutton und Nikolaus Triveth, ein Johannes von Neapel, Johannes und Gerhard von Sterngassen, ein Nikolaus von Straßburg und Johannes von Lichtenberg treten uns als anziehende Gestalten aus diesem Frühling des Thomasstudiums entgegen. Eigenlehren und heißumstrittene Probleme und Thesen des thomistischen Systems, die Fragen vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, von der Einheit der Wesensform, vom Individuationsprinzip, vom Verlauf der Verstandeserkenntnis und ihrer Abhängigkeit von der sinnlichen Erfahrung, vom Vorrang des Verstandes vor dem Willen, von der Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung, gewinnen aus den Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae und Quodlibeta und aus den Opuscula dieser ältesten unmittelbaren und mittelbaren Thomasschüler eine schärfere Herausarbeitung der Fragestellung, eine tiefere Erfassung der erhobenen Schwierigkeiten und eine umfassendere Begründung der thomistischen Lösung. Namentlich fällt aus den Streitschriften, in welchen diese Dominikanertheologen die dazumalen so viel bekämpfte Lehre des hl. Thomas gegen Wilhelm de la Mare, gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, gegen Aegidius von Rom, gegen Duns Scotus und Robert Cowton, gegen Durandus verteidigt haben, reichliches neues Licht auf Grundfragen der thomistischen Doktrin. Es sind uns aus dieser Zeit weiterhin handschriftliche Dokumente erhalten, welche uns auch einen Begriff davon geben, wie man in den Schulen des Dominikanerordens die jungen Theologiestudierenden mit den Werken des Heiligen vertraut machte und die auf möglichst gründliche Einführung in die Texte, in den Wortlaut dringende Ordensgesetzgebung der General- und Provinzialkapitel praktisch zu verwirklichen gesucht hat. Im großen Bilde der Organisation des Studiums, namentlich des Thomasstudiums innerhalb des Predigerordens, haben auch diese *Abbreviationes*, diese *Concordantiae* und *Tabulae* zu den Werken des hl. Thomas, denen die folgenden auf handschriftliche Forschungen sich stützenden Untersuchungen gelten, ihre Stelle und ihre Bedeutung als schulmäßige Hilfsmittel, um den Wortlaut und den Gedankengang der

1921. In den gleichen Sitzungsberichten wird von mir ein Vortrag über Johannes Quidort von Paris erscheinen. Desgleichen ist eine Arbeit von mir über: Die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts unter der Presse.

einzelnen thomistischen Werke, namentlich der theologischen Summa, sich anzueignen und einzusaugen und so eine Unterlage für tieferes spekulatives Durchdenken des thomistischen Systems zu gewinnen.

I. Abbreviationes.

Allen Perioden der mittelalterlichen Scholastik ist Vorliebe für die Literaturform der Exzerpte, Florilegien und Abbreviationes in höherem oder geringerem Maße gemeinsam. [1] Es sollten die wichtigsten Gedanken und Aussprüche philosophischer und theologischer Auktoritäten auf bequeme Weise zugänglich gemacht werden. Namentlich in den Zeiten, in welchen der Sinn für zusammenhängende Quellenstudien, besonders patristische Studien, abnahm, hat diese mehr schematische Art der Stoffdarbietung überhand genommen; das 14. und 15. Jahrhundert hat diee Literaturgattung, welche in der Blütezeit der aus neuerschlossenen Quellen mit vollen Zügen trinkenden Hochscholastik etwas zurückgetreten war, sowohl in der Philosophie und spekulativen Theologie, wie auf dem Gebiete der praktischen Theologie und des kanonischen Rechtes mit erneutem Eifer und wahrlich vielfach nicht zum Segen eines lebendig pulsierenden Geisteslebens gepflegt. Zu einem guten Teile waren es indessen schultechnische und didaktische Ziele, welche hiebei maßgebend waren. Und gerade wo diese Gesichtspunkte vorwalteten, sollten Exzerpte und Epitomata das Studium wenigstens der scholastischen Originalwerke nicht ersetzen und verdrängen, sondern nur Schlüssel und Hilfsmittel bilden zu deren leichteren Bewältigung und Beherrschung. Dies trifft der Hauptsache nach zu bei der bisher noch nicht untersuchten und gesichteten Literatur der Excerpta, Collecta, Abbreviationes usw., welche sich auf die Schriften des hl. Thomas von Aquin bezieht. Da der größere Teil dieser Arbeiten aus der Feder von Mitgliedern des Dominikanerordens stammt, so dürfen wir hierin vor allem technische Hilfsmittel und Handreichungen zur Einführung in das Thomasstudium sehen, das ja durch die Ordensgesetzgebung der Generalkapitel mit sich steigernder Nachdrücklichkeit betont worden ist. Es spricht aus diesem recht trockenen und schulmäßig gesichteten Material, wenn man sich in die Motive dieser Arbeiten hineinfindet, ein warmer Ton der Liebe zu

[1] Vgl. *M. Grabmann*, Geschichte der scholastischen Methode I, 183 ff., II. 62 f., 82 f. *J. de Ghellinck*, Le mouvement théologique au XIIme siècle. Paris 1914.

Thomas von Aquin und seiner Lehre, wie dies nicht selten im Incipit und Explicit oder in einem unscheinbaren Prologus und Epilogus zum Ausdruck kommt. Daß diese selbstlose Arbeit, bei der die Individualität des Autors ganz zurücktritt, auch geschätzt und als eine zweckdienliche Förderung und Erleichterung des Thomasstudiums gewertet wurde, werden wir daraus ersehen, daß sie vielfach, wenigstens in ihren markantesten Typen, in einem höhern Auftrag hergestellt wurde. Wir werden, wenn wir eine literarhistorische Übersicht über die Hauptformen dieses Schrifttums gegeben haben werden, besser als jetzt schon beurteilen können, ob hieraus auch für Kenntnis und Verständnis der Thomaswerke selbst nach Methode und Inhalt etwas zu lernen ist. Jedenfalls werden wir hiedurch mit der ältesten schulmäßigen Bearbeitung der thomistischen Schriften in nicht geringem Maße vertraut gemacht und mitten in den Lehr- und Lernbetrieb der ältesten Thomistenschule hineingeführt.

Es sind mannigfache Formen, in denen diese Exzerpten- und Abbreviaturenliteratur uns entgegentritt. Schon sehr frühzeitig wurden größere zusammenhängende Texte aus Thomas herausgenommen. So hat der Dominikaner *Raymund Martini* in den ersten vor 1278 entstandenen Teil seines Pugio fidei eine Reihe von Kapiteln der Summa contra Gentiles wörtlich eingefügt. [1] Mehrere unter den Werken des hl. Thomas stehende, ihm aber als solche nicht zugehörige Opuscula [2] sind nichts weiter als größere Textstellen, die für eine

[1] Von den 26 Kapiteln der Prima Pars des Pugio fidei ist der weitaus größte Teil aus der Summa contra Gentiles herübergenommen, meist wörtlich, ab und zu auch in abgekürzter Form. Ich stelle die Kapitel des Raymundus Martini und der Summa contra Gentiles einander gegenüber: Pugio fidei I, 2 = S. c. G. I, 13; I, 4 = S. c. G. II, 79; I, 6 = S. c. G. II, 32; I, 7 = S. c. G. II, 35; I, 8 = S. c. G. II, 33; I, 9 = S. c. G. II, 36; I, 10 = S. c. G. II, 34; I, 11 = S. c. G. II, 27; I, 12 = S. c. G. II, 38; I, 16 = S. c. G. I, 63; I, 18 = S. c. G. I, 65; I, 19 = S. c. G. I, 66; I, 20 = S. c. G. I, 67; I, 21 = S. c. G. I, 68; I, 22 = S. c. G. I, 69; I, 23 = S. c. G. I, 70; I, 24 = S. c. G. I, 71; I, 26 = S. c. G. IV, 80 und 81. *M. Miguel Asin y Palacios,* El Averroismo Teologico di Sto Thomàs de Aquino, Zaragoza 1904, wollte hieraus eine Abhängigkeit des hl. Thomas von Raymundus Martini ableiten, was schon aus chronologischen Gründen unmöglich ist. Vgl. die gründliche Abwehrschrift von *Luis G. A. Getino,* La Summa contra Gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905. Vgl. auch *M. Grabmann,* Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschrift für Missionswissenschaft I (1911), 144 ff.

[2] *Mandonnet,* Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin 150 ff. *J. Wild,* Über die Echtheit einiger Opuscula des hl. Thomas von Aquin. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXI (1907), 61–71, 290–310.

Frage aus Thomas herausgehoben sind. Es handelt sich in der Regel nur um eine einzige größere Perikope. *Cod. C* 161 *Inf.* (s. XIV) der *Ambrosiana in Mailand* enthält fol. 78r- 78v eine Frage über die Gegenwartsweise der Seele im Leibe mit dem Initium: Cum anima corpori uniatur non ut motor ut Platoni placuit sed ut forma et perfectio ut fides catholica necesse tenet. Im Explicit ist diese Arbeit ausdrücklich als Entlehnung aus Thomas bezeichnet: Explicit compilatio ex dictis Thome. Die umfassendste Textanleihe bei Thomas ist jedenfalls das Speculum morale, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts den übrigen echten Teilen des Speculum maius des Vinzenz von Beauvais aus der Secunda Secundae beigegeben worden ist. Spätere Hyperkritik hat dies bekanntlich zur Anzweiflung der Echtheit der theologischen Summe benützt.[1]

Mehrfach ist Thomas zugleich mit einem oder mehreren der anderen Scholastiker Vorlage exzerpierender und kompilierender Tätigkeit gewesen. *Cod.* 286 (s. XIII) der *Arsenalbibliothek* enthält fol. 1r–34r eine noch dem 13. Jahrhundert angehörige diesbezügliche Arbeit, die mit den Sentenzenkommentaren des hl. Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia sich befaßt: Incipiunt breves questiones et solutiones super IV libros Sententiarum fratris Thome de Aquino et Petri de Tarantasia. Freilich hat diese Arbeit weniger einen kompilierenden Charakter, da sie auch eine selbständige Stellungnahme verrät. *Cod. lat.* 14570 der *Pariser Nationalbibliothek* überliefert uns eine Lectura super primum Sententiarum compilata ex diversis lecturis, scilicet fratris Thome, Egidii, Hervei, Durandi et ex quibusdam aliis bonis lecturis, scilicet ex questionibus de quolibet quorumdam doctorum, speciatim magistri Thome de Balliaco et quorumdam aliorum facta anno 1316. *Cod. Plat.* XX n. 19 der *Biblioteca Laurenziana* zu Florenz (s. XIV) bietet uns: Excerpta moralia ex Alberto Ratisbonensi episcopo, S. Thoma, fratre Petro de Tarantasia, Fratre Ulrico, Gaufrido et aliis. Es ließen sich noch einige solcher Beispiele aus den Handschriftensammlungen beibringen.

Eine Form der exzerpierenden Tätigkeit ist auch die Zusammenstellung von Texten aus allen Werken des hl. Thomas über eine bestimmte Frage. In der frühern Zeit treten uns solche Arbeiten seltener entgegen. Wir können hieher Exzerpte im *Cod. lat.* 1688

[1] Vgl. *J. Echard*, Sancti Thomae summa suo auctori vindicata, sive de V. F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio. Parisiis 1708.

(s. XIV) der *Wiener Hofbibliothek* [1] rechnen, welche noch aus der Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten stammen und die ausgezogenen Thomasstellen unter bestimmte Gesichtspunkte bringen. Fol. 41ᵛ lesen wir : De sacramentis aliquod ab opere fratris Thome excerpturi, auf fol. 58ʳ : De resurrectione parum extrahimus ex opere fratris Thome, auf fol. 66ᵛ : De moralibus parum extrahentes ex opere fratris Thome. Aus späterer Zeit stammt als ein sprechendes Beispiel einer solch schematischen Exzerptensammlung die Schrift des Kardinals *Torquemada :* D. Thomae Aquinatis de summi pontificis auctoritate quaestiones in unum collectae, auch Flores sententiarum D. Thomae Aquinatis de auctoritate summi pontificis. [2] In neuerer und neuester Zeit sind solche Darbietungen ausgewählter Texte zu einer bestimmten Frage aus allen Werken des hl. Thomas auch wieder aufgelebt.

Wichtiger als die ältere Exzerptenliteratur dürfte für die Kenntnis der ältesten Thomistenschule die Literaturgattung der *Abbreviationes* sein, welche auch für das Verständnis der Lehre und Methode des Aquinaten selbst nicht ohne Belang ist. In diesen Abbreviationes werden die Gedanken- und Beweisgänge thomistischer Hauptwerke kurz und klar skizziert, wird gleichsam das Mark, der Ideengehalt von Thomaswerken dargereicht. *Cod.* 378 (s. XIII) der *Innsbrucker Universitätsbibliothek* enthält von fol. 70ʳ–98ᵛ eine solche Arbeit mit dem Titel : Medulla de scriptis fratris Thome. Mehrere solche Abbreviationes und zwar zu verschiedenen thomistischen Werken enthält die *Amplonianische Handschriftensammlung zu Erfurt.* Cod. F 79 (s. XIV) bietet uns fol. 135ᵛ–173ᵛ eine solche Abbreviatio zur Prima Secundae, welche die Hauptgedanken der einzelnen Artikel im Auszug wiedergibt. Im Explicit (fol. 173ᵛ) ist diese Arbeit als « verbum abbreviatum de moribus in communi » bezeichnet. Auf fol. 174ʳ und 174ᵛ sind die tituli in summam fratris Thome in prima secunde beigegeben. Cod. D 7, eine aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts stammende Handschrift, enthält auf 115 Blättern Excerpta ex libris quattuor summe a Thoma Aquinate contra Gentes scripte conflata, welche kurz und klar den Inhalt der einzelnen Kapitel der Summa contra

[1] Vgl. *M. Grabmann,* Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, herausgegeben von Paulus von Loë und Hieronymus Wilms, 13. Heft), Leipzig 1919, 13 f.

[2] Über diese mehrfach auch gedruckte Schrift vgl. *M. Grabmann,* Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche. Regensburg 1903, 52 f.

Gentiles darstellen. Eine solche Bearbeitung der Summa contra Gentiles aus so alter Zeit, dürfte eine Seltenheit sein. Cod. Q 116 der gleichen Bibliothek schließt fol. 1r–128r eine Abbreviatio zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas in sich, welche aus dem Jahre 1377 laut einer in der Handschrift selbst angebrachten Datierung stammt [1], also später als die zwei vorher genannten Parallelarbeiten entstanden ist. Solche abkürzende Bearbeitungen des Sentenzenkommentars sind uns auch in den zwei vatikanischen Handschriften : *Codd. Vat. lat.* 813 (s. XIV) und 4287 (s. XIV) erhalten. Erstere bietet fol. 1r–16v eine kurze Darstellung des ersten Buches mit Verweisen auf die theologische Summa, die zweite enthält fol. 3r–29r eine kurze Bearbeitung der beiden ersten Bücher des thomistischen Sentenzenkommentars. *Cod. lat.* 15819 (s. XIII) der *Bibliothèque nationale zu Paris* reiht (fol. 225r) an die Summa contra Gentiles eine Abbreviatio der Prima, über deren nähere Beschaffenheit ich jetzt keine Mitteilung zu machen vermag.

Im Vordergrund dieser Abbreviationes stehen ohne Zweifel diejenigen zur theologischen Summa. Ich bin in der glücklichen Lage, im folgenden einige Typen solcher Bearbeitung des thomistischen Hauptwerkes hervorheben zu können.

Eine Abbreviatio zur Secunda Secundae, also zu der von den Zeitgenossen schon hochgewerteten Tugendlehre des Aquinaten, wurde schon bald nach seinem Tode hergestellt. Es ist auch hier das Verdienst von Quétif-Echard, zum erstenmal darauf hingewiesen zu haben. [2] Die Herausgeber der Scriptores Ordinis Praedicatorum stützen sich dabei auf Cod. 121 von St. Viktor. Diese Handschrift enthält die Abbreviatio zugleich mit dem Namen des Verfassers und dem Datum der Vollendung. Im Incipit ist der Name des Autors genannt : Incipit *abbreviatio Fratris Galieni de Orto super Secundam Secunde Fr. Thome de Aquino.* Die Schlußworte des Ganzen teilen die Entstehungszeit mit : Projice te securus et excipiet te et sanabit te. Qui Deus benedictus et pater Domini nostri Jesu Christi nos qui securos in eum projecimus, sua benignitate recipiat ne cadamus et sanet in presenti per gratiam et benedicat in futuro per gloriam. Amen. Explicit anno Domini MCC octuagesimo VIII mense Aprili. Der Verfasser ist also

[1] *W. Schum,* Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung. Berlin 1883, 374.

[2] *Quétif-Echard,* Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 406–7. Vgl. auch Histoire litt. de la France XX, 17 ff.

Frater Galienus de Orto, der, wie Quétif-Echard mit Recht aus diesen Angaben folgern, ein Dominikaner war. Als Entstehungs- bezw. Vollendungszeit ist April 1288 angegeben. Diese Handschrift von St. Viktor befindet sich jetzt als Cod. 851 in der Bibliothèque Mazarine. A. Molinier [1], der die Handschrift beschreibt, liest statt de Orto, wie dies Quétif-Echard getan, de Ozto. Ich habe mir bei meiner Einsichtnahme der Handschrift die Schreibweise de Ozto notiert. Die Handschrift dürfte noch dem Ende des 13. Jahrhunderts entstammen, wenigstens soweit sie diese Abbreviatio umfaßt (fol. 1^r–149^r, von da bis 150^v ein Verzeichnis der Quästionen der Secunda Secundae). Das Initium des Werkes ist ein Anklang an den Prologus zur Secunda Secundae und lautet : Quia sermones morales in universali sunt minus utiles. Die Abbreviatio der ersten Quaestio beginnt : Questio prima est de fide quantum ad eius obiectum et queruntur X. Utrum obiectum fidei sit prima veritas. Dicendum quod sic ; sed sciendum est etc. Es ist eine sehr prägnante Inhaltsangabe von jedem corpus articuli gemacht ; auch bemerkenswerte Antworten auf die Argumente sind ausgezogen. Das Ganze ist in der Tat eine gute Übersicht über die Hauptgedanken der Secunda Secundae.

Unsere Kenntnis dieser Abbreviatio wird noch bereichert durch eine zweite Handschrift, den Cod. 492 der Bibliothèque publique zu Reims aus dem beginnenden 14. Jahrhundert. Die Überschrift ist hier folgende [2] : Incipit abbreviatio seu abstractio de secunda secunde felicis recordationis Fr. Thome de Aquino facta ad mandatum venerabilis patris fratris Johannis Vercellensis magistri ord. Predicatorum. Damit ist endgiltig erwiesen, daß Galienus de Ozto dem Dominikanerorden angehörte. Da der Ordensgeneral Johannes von Vercelli schon 1283 gestorben ist, so ist der Auftrag zu diesem allerdings erst 1288

[1] *A. Molinier*, Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque Mazarine I, Paris 1885, 491.

[2] Vgl. Catalogue général des manuscrits des bilbiothèques publiques de France, t. XXXVIII. Reims par *Henri Loriquet* I Paris 1904, 659. Loriquet berichtet auch, daß auf dem vordern Deckblatt eine durch Rasuren sehr verstümmelte Bemerkung angebracht ist : Iste liber est conventus fratrum predicatorum de Viterbis .... frater .... de .... per fratrem Johannem (?) de .... priorem .... provincialem. Auf dem nämlichen Blatt ist auch ein Ex-libris angefügt : Iste liber est domini Jacobi Cardinalis, emptus a fratre Andrea de Orto. Die hiezu geäußerte Meinung Loriquets, daß wir hier die Niederschrift des Verfassers vor uns haben, hat das Bedenken gegen sich, daß der Verfasser Galienus de Ozto (Orto ?) hieß. Auch stimmt damit die Datierung der Handschrift (s. XIV) nicht gut überein.

abgeschlossenen Werke schon im ersten Jahrzehnt nach dem Heimgang des hl. Thomas gegeben worden. Johannes von Vercelli, dem Thomas seinerzeit literarische Gaben widmete und der den ersten Kampf um die Lehre des allzu früh Verstorbenen miterlebt hat, dieser der Persönlichkeit und Gedankenwelt des Aquinaten so innig verbundene Ordensgeneral hat durch diesen Auftrag, eine Abbreviatio der Secunda Secundae herzustellen, seine und des Ordens hohe Bewertung gerade dieses Thomaswerkes kundgetan. [1]

Eine der Zeit noch vor der Kanonisation des Aquinaten angehörende Abbreviatio zur ganzen theologischen Summe ist uns in *Cod.* 1573 der *Jagellonischen Universitätsbibliothek* in Krakau erhalten. [2] Auf fol. 2ᵛ dieser dem 14. Jahrhundert entstammenden Handschrift, die wahrscheinlich früher einem größern Sammelkodex als Bestandteil angehörte, ist folgende Inhaltsangabe angemerkt : « In hoc volumine continentur isti libri : primo postilla super epistolam ad Corinthios secundum fratrem Egidium heremitarum. Item Summa fratris Thome breviata cum omnibus articulis. Item quedam summula juris de casibus. Item aliquot Quodlibet Gottfredi. Jetzt beginnt die Handschrift auf fol. 3ʳ mit der Abbreviatio der theologischen Summa, welche sich bis fol. 135ʳ erstreckt. Das Initium der Abbreviatio zur Prima lautet : Queritur utrum preter philosophicas disciplinas sit necessarium aliam doctrinam haberi. Quod non quia de omni ente determinatur in philosophia usw. Auf fol. 32ᵛ beginnt die Abbreviatio zur Prima Secundae mit diesen Worten : Queritur, utrum homini conveniat agere propter finem. Quod non, quia id, quod est ultimus finis, non est propter finem. Das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae lautet : Queritur, utrum obiectum fidei sit veritas prima. Quod non, quia non solum proponuntur nobis ad credendum ea, que pertinent

[1] Eine etwas spätere, aber noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammende Abbreviatio zur Secunda Secundae ist uns im Cod. 200 der Staatsbibliothek von Brügge erhalten. Auf fol. 1ʳ steht : Incipiunt excerpta de secunda secunde partis summe beati Thome. Das Initium lautet : Eadem est materia circa quam virtus operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Die Abbreviatio der qu. 1 beginnt : Obiectum fidei est veritas prima. Am Schluß ist eine ausführliche Tabula, ein alphabetisches Sachregister, wie auch eine Übersicht der virtutes et vitia angebracht. *P. J. Laude,* Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges 1859, 185 f., verlegt diese Handschrift ins 13. Jahrhundert. Doch die Wendung : beati Thome und auch der Schriftcharakter deuten in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (nach 1323).

[2] Nähere Mitteilungen über diese Handschrift verdanke ich der Güte von Herrn Professor *Konstantin Michalski* in Krakau.

ad deitatem. Die Anfangsworte der Abbreviatio zur Tertia sind diese (fol. 116^{v}): Queritur, utrum fuerit conveniens deum incarnari. Quod non, quia cum deus ab eterno sit ipsa essentia bonitatis. Es ist auch das Supplementum zur Tertia gezogen und in die Abbreviatio einbezogen. Der Finis des ganzen Werkes auf fol. 135^{r} lautet: Sed hoc factum est per Christum in quantum est verbum dei a principio mundi. Ad argumentum, quod ratio illa procedit de judicio, quantum ad premium essentiale. Hieran schließt sich die Summa de casibus, auf welche (fol. 143^{r}) die Collectio errorum Parisius reprobatorum folgt. Auf fol. 145^{r} beginnt der Index zur Abbreviatio mit folgender Einführung: Hic incipiunt rubrice summe de theologia fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum. Questio prima de ipsa scientia theologia. Diese Abbreviatio gibt kurz und bündig den Hauptinhalt nicht bloß des responsio principalis oder des corpus articuli wieder, sondern zieht auch die Einwände und deren Lösungen heran. Die Handschrift gibt nirgends den Namen des Autors an, der sich nicht feststellen läßt. Galienus de Ozto scheidet aus, da das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae verschieden lautet. Die Bezeichnung: frater Thomas de Aquino datiert das Werk vor 1323. Wir haben es hier mit der ältesten bisher bekannten Abbreviatio zur ganzen theologischen Summa zu tun. Galienus de Ozto hat früher nur die Secunda Secundae bearbeitet.

Die bedeutendste Abbreviatio der theologischen Summa des hl. Thomas aus alter Zeit und wohl überhaupt ist diejenige, welche der *Dominikaner Johannes Dominici* im Auftrage des Papstes Johannes XXII. in großem Stile hergestellt hat. Wir waren bisher nur unvollständig durch Quétif-Echard [1] unterrichtet, dessen Angaben neuestens durch Mortier [2] wiederholt wurden. Die gelehrten Verfasser der Scriptores Ordinis Praedicatorum kannten aus Cod. Colbert. 3126 [3] nur

[1] *Quétif-Echard* I, 558. Vgl. auch neuestens *Ch. Langlois* in der Histoire littéraire de la France XXXV (1921), 601, der jedoch die vatikanischen Handschriften nicht erwähnt.

[2] P. *Mortier*, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III, Paris 1907, 7 Anm. 2. Mortier hat die Umdatierung der Zeitangabe im Explicit der von Quétif-Echard angeführten Handschrift übersehen. Da Thomas von Aquin am 18. Juli 1323 heilig gesprochen wurde, konnte Johannes Dominici nicht gut am Samstag nach dem Feste des hl. Thomas (7. März) 1323 seine Abbreviatio der Secunda Secundae vollendet haben.

[3] Diese Handschrift ist jetzt Cod. lat. 3100 der Bibliothèque nationale zu Paris. Vgl. Catalogus Codicum manuscriptorum bibliothecae regiae III, 2 Paris 1744, 370.

die Abbreviatio zur Secunda Secundae. Sie veröffentlichten das Explicit dieses Teilwerkes, auf welches wir weiter unten zurückkommen werden, und schöpfen hieraus die Kenntnis, daß Johannes Dominici von Papst Johannes XXII. den Auftrag zu einer abkürzenden Bearbeitung der Secunda Secundae erhalten habe. Von einem solchen Werk auch über die andern Teile, über die ganze theologische Summe, wissen sie nichts zu berichten.

Unser Wissen um Johannes Dominici und sein der theologischen Summa auf päpstliches Geheiß gewidmetes literarisches Schaffen wird nun ganz wesentlich bereichert und erweitert durch vier zusammengehörige Codices der an scholastischen Handschriften so reichen Biblioteca Borghese, die bekanntlich jetzt der vatikanischen Bibliothek zugehört. Es sind dies die aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammenden Foliocodices 116, 117, 118 und 119 der Borghesebibliothek, welche die Abbreviationes des Johannes Dominici zu allen Teilen der theologischen Summa enthalten. Wie wir sehen werden, wird durch die Explicit auch unser Wissen über den Verfasser etwas vervollständigt. Er stellt sich uns als der Dominikaner Johannes Dominici von Montpellier, später auch als Poenitentiarius des Papstes Johannes XXII. vor.

Da die Borghesehandschriften, wie P. Ehrle[1] nachweist, fast alle aus der alten, besonders von Papst Johannes XXII. so sehr geförderten päpstlichen Bibliothek von Avignon stammen, so dürfen wir auch diese Codices als frühere Bestandstücke dieser Bibliothek ansehen. Es ist im Explicit jedes einzelnen Teiles dieser großangelegten Abbreviatio zur theologischen Summa das mandatum des Papstes Johannes XXII. besonders hervorgehoben. Wir haben es hier auch mit einer Äußerung der großen Verehrung des Papstes für Thomas von Aquin zu tun, wie uns deren ja noch viele andere begegnen. Zum größten Teile ist dieses Werk des Johannes Dominici unmittelbar nach der Kanonisation des Aquinaten entstanden, steht also wie manch andere Thomas berührende literarische Erscheinungen unter dem Einfluß und Eindruck dieser die Thomasbegeisterung und das Thomasstudium mächtig weckenden Heiligsprechung. Wir dürfen die Arbeit des Johannes Dominici auch mit der großen Vorliebe des Papstes für die Literaturgattung der tabulae, deflorationes usw. in Zusammenhang

[1] *Fr. Ehrle,* Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I (1885), 19 ff.

bringen. Ehrle hat hiefür auf eine interessante Mitteilung Petrarcas verwiesen.[1] Doch gehen wir jetzt daran, diese vier Codices der Biblioteca Borghese einzeln zu untersuchen und die für unsere Zwecke wertvollen Momente ins Auge zu fassen.

Cod. Borghese 116 enthält auf 252 Blättern die Abbreviationes des Johannes Dominici zur Prima und Prima Secundae. Vorausgestellt ist ein Prologus, eine Einleitung zum ganzen Werk, das über Veranlassung und Anlage dieser Bearbeitung der theologischen Summa erwünschten Aufschluß gibt.[2] Die mannigfache Beschäftigung, so

[1] *F. Ehrle*, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum I, Romae 1890 180. Die von Ehrle angeführte Bemerkung Petrarcas (Rerum memorandarum l. 2. Opera omnia, ed. Basileensis 1554 I, 429) lautet: « Homo perstudiosus (nämlich Johannes XXII) et vehementioris animi. Hinc lectioni librorum inhiabat, illinc simultates acerbas et inextricabiles agens cum imperio Romano, alteram vitae partem huic studio devoverat. Ceterum cum (eum) a legendo et senium et curarum varietas retardaret, gratissimus erat illi, quisquis defloratos, ut proprie dicam libros sub breviloquio perstringeret, redigeretque in eas, quas tabulas vocant, in quibus omne, quod ex libris quaereretur, facillimum esset inventu. » Ehrle bringt interessante Beispiele für diese Blüte der abbreviationes originalium am Hofe des Papstes Johannes XXII. bei.

[2] Necessarie rei humane vite multiformis occupatio ac imminentis cure pervigil sollicitudo mentem nostram per varia distrahens interius animum minorem reddit ad singula, dum ipsum pariter et manum exterius protendit et intendentem facit ad multa. In qua re fit, ut involuta doctorum dicta revolvere etsi libet non liceat nec latentes veritates de obscuro doctorali stilo in lucem producere nec eas dearticulando comprehendere et ordinate memorie commendare. Cum igitur venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino ordinis predicatorum perutilis scientia et famosa, que in sue summe quattuor partibus continetur sit summe necessaria studiosis, sine qua saliente redduntur in sacris exercitiis infatuata eloquia et insipida documenta, ideo ut facilius possit intelligi quod in predictis libris scribitur et promptius memorie commendari ego frater Joannes Dominici ordinis fratrum predicatorum de mandato sanctissimi patris et domini domini Joannis divina providentia sacrosancte romane et universalis ecclesie summi pontificis totam summam sancti Thome in quodam compendio et capitulo comprehendi nihil de meo apponens sed solum ipsius doctoris sententiam sequens nunc verbo ad verbum accipiens dicta sua nunc sensum et ex sensu excerpens ea iuxta meum modulum diligentia observata. In quo opere talis est modus procedendi quod primo premittitur titulus et numerus questionis et articulorum in questione ea forma et serie per omnia continenter quamlibet partem summe per se ponens separatim et distincte. Hunc autem ordinem in abbreviando articulum observavi, quod premisso principali articulo dicendo utrum hoc sit statim subiungitur quid de eo articulo teneat sanctus Thomas dicendo quod sic vel quod non vel si respondet per distinctionem tunc brevissime per modum distinctionis ponitur conclusio quam intendit. De aliis autem dictis notabilibus que in principali responsione inseruntur accepimus per modum auctoritatum dicendo: item vel iterum vel aliquid huiusmodi nunc vero formando tacitam questionem ad quam per ibidem posita verissime respondetur. Quod raro fit in prima parte sed ut contingit in aliis partibus per modum tacitarum questionum eisdem breves solutiones subiungendo

hebt der Verfasser an, mit den äußern Notwendigkeiten des Lebens und die nie rastende Sorge für die Zukunft zerstreuen unsern Geist, und indem sie ihn auf das Vielerlei des Außenlebens hinlenken, verringern sie seine innere Konzentrationskraft. Das zeigt sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht: Es ist nämlich infolge der angegebenen Hemmnisse vielfach nicht gut möglich, die verwickelten Thesen und Theorien der Professoren zu entwickeln, die tiefgründigen Wahrheiten aus dem Dunkel fachmännisch gelehrter Darstellung für weitere Interessentenkreise ans Licht zu holen, sie in die einzelnen Elemente zu zerlegen und wieder zusammenzufassen, sie so in guter Ordnung leichter dem Gedächtnis einzuprägen. Die so nützliche und berühmte Wissenschaft des ehrwürdigen Lehrers des hl. Thomas von Aquin aus dem Orden der Predigerbrüder, wie sie in den vier Teilen seiner theologischen Summa niedergelegt ist, ist nun für die Studierenden von höchster Notwendigkeit. Denn wenn das Salz der thomistischen Lehre fehlt, dann sind in der heiligen Wissenschaft alle Ausführungen schal und alle Lehren unschmackhaft. Johannes von Dominici gebraucht hier, um dies nebenbei zu bemerken, eine Wendung, die an einen ähnlichen Ausspruch des Gottfried von Fontaines gemahnt. Aus dieser Erwägung von der unabweisbaren Notwendigkeit der thomistischen Doktrin heraus und in der Absicht, den Inhalt der theologischen Summa für den Verstand faßlicher und für das Gedächtnis leichter einprägbar zu machen, hat nun Johannes Dominici aus dem Predigerorden im Auftrage des Papstes Johannes XXII. die ganze Summa theologica in einem Kompendium, in einem den Gedankengehalt des Werkes zusammenfassenden Auszug dargestellt. Von seinem Eigenen will Johannes Dominici nichts hinzugeben, nur die Gedanken des Aquinaten sollen zur Geltung kommen, wobei teils die thomistischen Haupttexte im Wortlaut geboten werden, teils nur der Sinn der thomistischen Lehre durch sorgfältige Exzerpte wiedergegeben wird. Johannes Dominici verbreitet sich sodann einläßlich über die Technik seines Unternehmens und bekundet dabei ein zweifelloses didaktisches Geschick darin, durch klare, übersichtliche Anordnung und Gruppierung den gewaltigen Gedankenstoff der theologischen Summa für Schul-

accepi et hec forma in solutionibus argumentorum per omnia observatur. Notandum autem, quod substantia solutionis ad principalem articulum vel ad tacitam questionem acceptam de corpore solutionis principalis vel solutionis argumentorum protenditur usque ad sequentem paragraphum, ubi dicitur: item vel qualicumque alio modo incipiat paragraphus etc.

und Lernzwecke zu bearbeiten. Um nur das Wichtigste aus diesen technischen Vorerinnerungen herauszuheben, so soll jeweils zuerst Titel und Zahl der Quaestio und der Artikel dieser Quaestio vorangestellt werden. Bei der abkürzenden Bearbeitung des Artikels soll an die Fragestellung sogleich die Antwort des hl. Thomas, sei sie eine bejahende oder verneinende, angefügt werden. Geschieht diese Antwort in Form einer Unterscheidung, dann soll eben in Form einer Unterscheidung die vom Aquinaten intendierte conclusio angeführt werden. Das Hauptbestreben geht also dahin, die Thesen, die conclusiones, als das Skelett des ganzen Artikels hervortreten zu lassen. Was sich sonst noch an bemerkenswertem Gedankengehalt in der responsio principalis, im corpus articuli findet, soll auch in klar formulierten Sätzen aneinander gereiht werden. Nicht selten verlohnt es sich, die nicht in den Hauptthesen, in den conclusiones enthaltenen Partien des Artikels in kurze Fragen zu zerlegen, auf welche mit den Thomastexten oder doch Thomasgedanken geantwortet wird. Dieses letztere Verfahren soll weniger in der Prima als vielmehr in den andern Teilen Anwendung bringen.

Ich will nicht weiter in Einzelheiten dieser einleitenden technologischen Anweisungen eingehen, sondern lieber eine Textprobe bringen, aus der die Methode dieser Abbreviatio leicht erkennbar ist. Ich wähle den berühmten Artikel von den Gottesbeweisen S. Th. I q. 2 a. 3 (fol. 3v):

Utrum Deus sit.

Quod sic. 1° quia omne quod movetur ab aliquo alio movetur et cum non procedatur ad infinitum, necesse est devenire ad primum movens immobile quod omnes intelligunt esse deum.

2° quia cum in causis efficientibus non procedatur in infinitum, necesse est ponere aliquam causam efficientem primam quam omnes deum vocant.

3° quia cum aliqua in entibus sint possibilia esse et non esse, oportet esse quid necessarium in rebus. Et etiam cum non procedatur in infinitum in necessariis que habent aliunde causam sue necessitatis sicut nec in efficientibus, necesse est ponere aliquid per se necessarium non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.

4° quia magis et minus dicitur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale. Sed in rebus invenitur aliquid magis et minus bonum verum nobile etc. Ergo necesse est esse aliquid verissimum optimum et nobilissimum, quod est causa esse bonitatis et cuiuslibet perfectionis in omnibus rebus. Et hoc dicimus esse deum.

5° quia cognitione carentia non tendunt ad finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente. Ergo est quis intelligens, a quo omnes res

naturales ordinantur ad finem et hoc dicimus deum. qu. 2 a 3 in responsione principali.

An repugnet infinitati bonitatis divine, quod sinat esse malum in rebus quod est bono contrarium. Quod non, sed potius ad infinitam dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala et ex eis eliciat bona. eodem articulo in solutione primi argumenti.

An sufficienter reducantur omnia naturalia in unam sicut in primam causam. Et que fiunt ex proposito in humanam rationem et voluntatem. Quod non, quia cum hec sint commutabilia et defectibilia ea reduci oportet in aliquod primum principium immobile et necessarium. Eodem articulo in solutione secundi argumenti.

Die Abbreviatio zur Prima erstreckt sich bis fol. 96ᵛ, wo sie also schließt: Explicit tabula prime partis sancti Thome de Aquino secundum ordinem articulorum summarie ipsius doctoris intentionem continens ex dictis eiusdem excerpta per fratrem Johannem Dominici de Montepessulano ordinis predicatorum in Avinione ad mandatum sanctissimi ac beatissimi domini Johannis pape XXII pontificatus sui anno VIIIᵛ.

Auf fol. 97ʳ beginnt die Abbreviatio zur Prima Secundae. An der Spitze dieser Bearbeitung der Prima Secundae, welche viel ausführlicher als diejenige der Prima sich gestaltet, steht eine Einleitung, welche den hohen Wert gerade der moralphilosophischen und moraltheologischen Untersuchungen der theologischen Summa mit Worten begeisterten Lobes hervorhebt.[1] Es spricht auch aus diesen Zeilen die von uns auch anderweitig schon wahrgenommene Tatsache, daß von der wissenschaftlichen Mitwelt und unmittelbaren Nachwelt des hl. Thomas seine Moral als seine bedeutendste und vollkommenste Leistung empfunden wurde. Die Grundlehren, so führt hier Johannes Dominici aus, und die verschiedenen Prinzipien der allgemeinen Moralphilosophie haben in der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin eine ebenso scharfsinnige wie wahre Darstellung gefunden und sind vor allem in einer so wundervollen Architektonik zusammengefügt, daß jeder, der neidlos den Zusammenhang der Ideen und die Anordnung der sprachlichen Formgebung betrachten will, in dieser überaus nütz-

[1] Moralis philosophie universalis documenta ac varia principia que in prima secunde sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum subtiliter atque veraciter sunt conscripta eo stilo sunt comperita et artificiose connexa, quod si quis oculorum livore deposito nexum sententiarum, ordinem verborum inspicere voluerit, inveniat in hac doctrina perutili supra humanum modum splendescere elegantiam quandam ingenii naturalis ut videatur eam accepisse non ab homine sed a deo. Igitur in solatium eorum qui sunt in aliis legitime occupati etc.

lichen Lehre eine über das menschliche Maß hinausreichende Schönheit des natürlichen Genies leuchten sieht und hier eher Gottes Gabe als des Menschen Werk ahnen muß. Zum Troste derer, denen ablenkende, anderweitige Berufsbeschäftigung das eingehende Textstudium der Prima Secundae nicht gut möglich macht, will nun Johannes Dominici im Auftrage des Papstes Johannes XXII. — er gebraucht hier dieselbe Wendung wie in der Einleitung zum Gesamtwerke — eine Abbreviatio dieses Teiles der theologischen Summa herstellen. Im Explicit auf fol. 252^{v}, das ganz ähnlich wie dasjenige am Schluß der Prima lautet, ist das Datum der Vollendung der Arbeit genau angegeben: Anno Domini MCCCXXIV pontificatus autem predicti domini Johannis patris sanctissimi octavo in die corone Domini Jesu Christi in Avinione.

Cod. Borghese 117 ist ganz mit der Abbreviatio zur Secundae Secundae ausgefüllt, welche auf fol. 238^{v} mit diesen Worten schließt: Explicit summa utrumque abbreviata et per quasdam decisiones dearticulata excepta de secunda secunde (sancti) — wie am Rand bemerkt — Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum per fratrem Johannem Dominici eiusdem ordinis de expresso mandato sanctissimi patris et domini nostri domini Johannis divina providentia sacrosancte romane ac universalis ecclesie pape XXII completa in Avinione anno Domini MCCCXXIII pontificatus sui anno (die Zahl fehlt) sabbato post festum venerabilis doctoris sancti Thome ..... Die übrigen Worte (wohl predicti immediate subsequentis) sind weggeschnitten. Es ist dies Wort für Wort dieselbe Subskription wie in dem Cod. Colbert. 3126, der Quétif-Echard bekannt war. Das Datum ist, wie auch Quétif-Echard festgestellt haben, der 10. März 1324.

Cod. Borghese 118 enthält auf 83 Blättern wiederum eine « tabula », wie es im Explicit (fol. 83^{v}) heißt, des Johannes Dominici zur Secunda Secundae, also ein zweites Exemplar der Abbreviatio zur Secunda Secundae.

Cod. Borghese 119, der erheblich schöner geschrieben ist als die drei vorhergehenden Handschriften, enthält die Bearbeitung der Tertia durch Johannes Dominici auf 132 Blättern, woran sich noch ein alphabetisches Register (fol. 132^{v}–138^{r}) schließt. Dieser Teil des Gesamtwerkes unterscheidet sich von den frühern Teilen wesentlich dadurch, daß er alphabetisch angeordnet ist, also nicht an die Reihenfolge der Quaestionen und Artikel sich anschließt. Wir haben hier schon den Übergang zu den « tabulae », zu den alphabetischen Thomasindices, vor uns, allerdings mit dem Unterschiede, daß Johannes

Dominici ausführlichere sachliche Darlegungen bei den einzelnen Stichwörtern, die mit Ablutio baptismatis beginnen und mit zelus schließen, bietet. Manche Stichwörter, wie z. B. Sacramentum eucharistiae, Christus usw., sind mehrfach gegliedert und nach Gesichtspunkten geordnet. Doch vernehmen wir den Verfasser selber über seine Absichten bei Abfassung und Einrichtung dieses Teiles. Auf fol. 1r beginnt eine einführende Vorrede: Incipit brevis epilogus in tabulam subsequentem secundum ordinem alphabeti super ultimam partem summe venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino. Dieser Epilogus gibt eine eingehende Anweisung zur Benützung des Werkes, weist auch wieder auf den besondern Auftrag des Papstes Johannes XXII. hin, und schließt dann mit folgender chronologischer Notiz: Completa autem fuit hec tabula in Avinione XVI Kalendas Novembres pontificatus domini Johannis XXII. anno sexto decimo auxiliante deo qui est alpha et omega, principium et finis, qui sicut in aliis partibus predicte summe fuit nostri operis principium sic in hac eiusdem operis parte ultima cuius dicta precipua hic ponuntur. Ipse est nostrorum operum consummatio ultimata, qui est deus in secula benedictus. Amen. Das ausführliche Explicit auf fol. 132r unterrichtet uns zuzusammenfassend über die Technik dieser Bearbeitung der Tertia und gibt, ähnlich wie die Vorrede, über deren Entstehungszeit Aufschluß. Diese tabula des letzten Teiles der Summa will darnach die Hauptgedanken, die «dicta praecipua» der Tertia gliedern und zusammenfassen und dies in einem doppelten Verfahren.[1] Einmal werden häufig neue Artikel geformt. Diese haben allerdings im Thomastext selber nicht die Gestalt einer eigentlichen quaestio und sind in diesem selbständige Bildungen des Verfassers, nämlich des Johannes Dominici. Indessen ist die Antwort auf diese selbstgebildeten Fragen ausschließlich ohne jede fremde Zutat aus dem Texte des hl. Thomas entnommen. Fürs zweite sind die «auctoritates magistrales», die großen

[1] Explicit tabula ultime partis summe venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum continens distinctionem et collectionem dictorum precipuorum que in dicto volumine continentur. Nunc per multiplicationem et formam novorum articulorum. Qui etsi in libro voluminis antedicti figuram questionis non habeant, tamen in hoc opere sic formantur, quod ad eos directe respondetur per ea nullo extraneo addito que in doctoris volumine continentur. Nunc vero per abstractionem auctoritatum magistralium verbo ad verbum ut plurimum excerptarum, que arguendo vel respondendo determinando aut legendo possint coram quibuscumque auditoribus intrepide allegari et in materia de qua agitur tamquam inconcussa principia teneri.

maßgebenden Hauptthesen und Leitsätze des Aquinaten herausgehoben und meist Wort für Wort herübergenommen. Diese entscheidenden Grundlehren, diese magistralen Aussprüche, können in allen Formen akademischer Lehrtätigkeit, bei den Funktionen der Disputation, wie bei der Lizentiatsprüfung und auch in der Erklärung des Textbuches in der Vorlesung vor jedwedem Auditorium unbedenklich angeführt und in der betreffenden Materie als unerschütterliche Prinzipien festgehalten werden. Es ist in diesen Darlegungen des Johannes Dominici etwas Doppeltes zwischen den Zeilen zu lesen, nämlich die Hervorhebung der auctoritates magistrales, maßgebender Aussprüche, Leitsätze und Grundlehren des Aquinaten und sodann eine unentwegte Zuversicht in deren unanfechtbare Wahrheit, in deren prinzipienhaften Geltungswert. Die chronologische Bemerkung, mit der dieses Explicit abschließt, ist inhaltlich und fast auch wörtlich mit der oben mitgeteilten Notiz aus der Vorrede identisch, hat aber doch einen die Persönlichkeit des Verfassers berührenden Zusatz, so daß hier eine Wiederholung sich empfiehlt: Compilata secundum ordinem alphabeti de mandato sanctissimi patris domini Johannis sacrosancte romane ac universalis ecclesie pape XXII per fratrem Johannem Dominici de Montepessulano ordinis fratrum predicatorum dicti domini pape penitentiarum. Compilatum est autem hoc opus auxiliante Domino Jesu Christo in Avinione XVI Kalendas Novembres pontificatus predicti domini Johannis pape XXII anno sexto decimo. Deo gratias. Die Umrechnung dieser chronologischen Angabe ergibt den 17. Oktober 1331.

Es ist dies ein ziemlicher Zeitabstand gegenüber den in rascher Aufeinanderfolge entstandenen Abbreviationes zu den andern Teilen der theologischen Summa. Bemerkenswert ist, daß hier Johannes Dominici von Montpellier als Poenitentiar des Papstes Johannes XXII bezeichnet ist, ein Amt, das in keinem der frühern Explicit ihm beigelegt ist. Johannes Dominici hat also die gleiche Stelle bekleidet wie dereinst sein Ordensgenosse, der Thomas von Aquin nahestehende Wilhelm von Moerbeke, der bekannte Aristotelesübersetzer.

Eine Abbreviatio oder ein Compendium der theologischen Summa, welche aus der Zeit des Konzils von Basel stammt und für den berühmten Präsidenten dieser Synode, den Kardinal Giuliano Cesarini, hergestellt wurde, ist uns in einer Handschrift der *Biblioteca Laurenziana* zu Florenz: *Plut.* 27, *Cod.* 11 (s. XV) erhalten[1]: Auf fol. 98^r beginnt

[1] Vgl. *A. M. Bandini*, Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae Florentiae, 1774–1777, I, 262 ff.

die Abbreviatio super primam partem mit dem gleichen Initium wie die theologische Summa des Aquinaten : Quia catholicae veritatis doctor etc. Die quaestio prima dieser Abbreviatio beginnt mit den Worten : Necessarium fuit ad humanam salutem. Im Explicit ist bemerkt, daß diese Abbreviatio primae partis beati Thomae geschrieben wurde « a quarta Maii usque XXVI Julii anno Domini MCCCCXXXV Basileae, Sacro Concilio ibidem sedente, pro Reverendissimo Patre et Domino Juliano S. R. E. Cardinali Sancti Angeli vulgariter nuncupato, Apostolicae Sedis Legato et S. Concilii Praesidi ». In der gleichen Handschrift findet sich von fol. 232 an auch eine Abbreviatio zur Secunda Secundae mit dem Initium : Fidei obiectum secundum rationem est veritas prima. Aus Versen, die am Schluß angebracht sind, ist ersichtlich, daß auch diese Abbreviatio für den Konzilspräsidenten, Kardinal Julianus Cesarini, hergestellt und 1433 vollendet wurde. In der Initiale am Anfang der Abbreviatio ist auch der Name des Kardinals mit der Jahreszahl 1432 angebracht. An die Abbreviatio der Secunda Secundae schließt sich eine figürliche, in verschiedenen Farben ausgeführte Darstellung der theologischen und moralischen Tugenden. Bei der Darstellung der Tugend der Hoffnung ist folgende Bemerkung unten angefügt : Notandum quod haec figura sive arbor est extracta de Secunda Secundae B. Thomae de mandato Reverendissimi in Christo Patris ac Domini Domini Juliani S. R. E. tituli S. Angeli Cardinalis, Apostolicae Sedis Legati, ac in sacro Basileensi Concilio Praesidentis anno Domini MCCCCXXXIII per extractorem hic primo depicta, sine exemplari, propter quod scriptori parcatur, si nimis compresse et cum multis rasuris hac prima vice confecta sit. Es handelt sich also hier um ein Autograph. Wer diese Abbreviationes samt der sich daran schließenden « figura » hergestellt hat, läßt sich nicht leicht feststellen. Wahrscheinlich war es ein dem Kardinal nahestehender Dominikanertheologe, der im Auftrag des Konzilspräsidenten diese Hilfsmittel für das Studium der theologischen Summa angefertigt hat. Kardinal Giuliano Cesarini wird für seine Aufgaben als Präsident des Konzils den Auftrag zur Herstellung dieser Arbeiten gegeben haben, wie denn auch im Explicit Konzil und Konzilspräsident deutlich hervorgehoben sind.

In den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts schrieb ein deutscher Theologe, *Heinrich von Gorkum*, (oder von Gorrichem) eine Abbreviatio, ein Kompendium der theologischen Summe, welche eine ganz vortreffliche Einführung in das Hauptwerk des Aquinaten

bildet, leider aber später aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein nahezu verschwunden ist. Eine Erinnerung hieran ist vielleicht die allerdings ganz aus der Luft gegriffene, lange fortgeführte Behauptung, Heinrich von Gorkum habe das Supplementum III^{ae} Partis Summae theologicae zusammengestellt, was jetzt als Leistung des Reginald von Piperno unzweifelhaft erwiesen ist. Heinrich von Gorkum, der 1418 an der Pariser Universität Magister artium geworden war, kam 1419 nach Köln und hat dort bis zu seinem Tode (1431) als Begründer und Rektor des sogenannten Montaner Gymnasiums und als Professor und Prokanzler an der Universität eine ungemein segensreiche Tätigkeit ausgeübt. [1] Die Betonung der thomistischen Richtung an der Kölner Universität, die später im Gegensatz zu der « Schola Albertistarum » stand, dürfen wir auf ihn zurückführen. Es wirkten ja am gleichen Montaner Gymnasium Gerhardus Teutegen von Heerenberg († 1480), der Schüler des Heinrich von Gorkum, Lambertus von Heerenberg († 1499) und Johannes Versorius († cirka 1485), die drei Hauptvertreter der thomistischen Studien an der Kölner Universität. Uns beschäftigt hier die Bearbeitung der theologischen Summa des Heinrich von Gorkum, und wir sind hier ausführlicher als es vielleicht notwendig ist, weil wir dieses Werk wieder der Vergessenheit entziehen möchten und sogar in einer Neuausgabe desselben eine nicht unbeträchtliche Förderung der thomistischen Studien sehen würden. Wir besitzen einen Wiegendruck dieses Werkes mit dem Titel : Quaestiones in partes S. Thomae, ohne Angabe des Druckjahres und des Druckers. Es ist gedruckt worden 1473 bei Konrad Fyner in Eßlingen. [2] Auf fol. 1^{v} lesen wir folgende Überschrift : Questiones quas egregius sacre theologie professor Magister Henricus de Gorichem cum suis propositionibus et corrolariis more positionum responsalium in partibus doctoris sancti fabricavit et ordinavit numero et ordine continentur tali preponendo cuilibet parti seorsum suas quas continet questiones. In Hand-

[1] Über Heinrich von Gorkum vgl. *Hartzheim*, Bibliotheca Coloniensis. Köln 1747, 119 ff. *Hurter*, Nomenclator II [2], 801 ff. Die ganz unrichtige Ansicht, daß Heinrich von Gorkum das Supplementum der Tertia des hl. Thomas zusammengestellt habe, taucht schon im 15. Jahrhundert auf. Im Cod. 121 (s. XV) der Universitätsbibliothek zu Münster steht folgende Bemerkung : Explicit tertia pars summe doctoris sancti beati Thome de Aquino ordinis predicatorum, quam ut intendebat morte preventus non complevit. Cuius supplementum ex scripto eiusdem doctoris magister Henricus de Gorike bone memorie compilavit.

[2] *Hain*, Repert. bibl. * 7806.

schriften kommt bei der Benennung der eigentliche Charakter des Werkes klarer zum Ausdruck. Im Cod. 47 der Dominikanerbibliothek zu Wien lautet der Kolophon des ganzen Werkes: Explicit compendium summarum theologie sancti Thome de Aquino collectum per venerabilem s. theologie doctorem Heynricum de Gorcheym scriptum Heydelberge per me fratrem Andream Sax baccalareum formatum theologie anno Domini 1453 finitum in vigilia nativitatis virginis gloriose Marie. Hier ist also die Bezeichnung compendium summae theologiae gewählt und damit auf eine zusammenfassende Bearbeitung der theologischen Summe hingewiesen. Die Überschrift: Quaestiones hat mehr die äußere Form des Buches im Auge.

Über die Veranlassung der Arbeit gibt uns ein Prologus des Verfassers erwünschten Aufschluß, da auf fol. 2r der Inkunabel steht: Ad laudem et gloriam benedicte trinitatis glorioseque semper virginis dei matris ac tocius curie celestis opus aggrediendum est. Quia predilecti quidam consodales spiritu sacre doctrine conparande afflati me suis precibus devictum inclinaverunt interesse quibusdam exercitiis quibus mutuo disputative conferendo proficere valerent. Attendentes illud Augustini nihil perfecte scitur nisi quod dente disputationis conteritur. Institui quasdam propositiones more positionum responsalium coordinare iuxta processum sancti doctoris ad ipsius sacre doctrine introductionem ne dum sapientis quinymmo architectonis eximii prout apud quamplures ad studium sue summe transferentes experientia docuit per effectum ita que piis sociorum votis gratanter applaudens primo affertur talis ratio. Er will also durch Entwicklung des Gedankenganges der theologischen Summa eine Einführung in dieselbe schreiben. Beachtenswert ist seine Bezeichnung für Thomas als architecton eximius. Mir ist aus alter Zeit eine solche Hervorhebung des architektonischen Talentes des Aquinaten nicht erinnerlich. Heinrich von Gorkum weicht nun in der ganzen Anlage seines Werkes von den andern Abbreviationes oder Compendia der theologischen Summe ab. Er hebt nicht wie diese den Inhalt der einzelnen Artikel der Reihenfolge nach aus, sondern faßt immer eine größere Partie, in der Regel mehrere Quaestionenen, zu einer einzigen Quaestio zusammen und stellt die Gedanken- und Beweisgänge dieser Abschnitte der thomistischen Textvorlage in propositiones principales dar, denen noch propositiones correlariae beigegeben sind. In dieser äußern technischen Einkleidung wird in möglichster Anlehnung an den thomistischen Wortlaut der Ideengehalt der theologischen Summa in

einer klaren, übersichtlichen Gliederung entwickelt. Um nur ein Beispiel zu bringen, so ist der Inhalt von S. Th. I qu. 1 in zwei Hauptfragen gegliedert: Utrum preter philosophicas disciplinas sit alia doctrina que sit scientia una simul practica et speculativa ceterarum dignissima et simpliciter sapientia censenda. — Utrum theologia cuius subiectum est deus sit scientia argumentativa et convenienter utens metaphoris contineat plures sensus sub una littera. In dieser Weise ist der Gesamtstoff der Prima in 38, der Prima Secundae in 19, der Secunda Secundae in 22, der Tertia (mit Supplementum) in 25 quaestiones zerlegt.

Diese äußere Form dieses Kompendium Summae theologiae bringt es naturgemäß mit sich, daß Heinrich von Gorkum nicht bloß schematische Excerptenarbeit leistet, sondern auch in selbständiger Durchdringung und Gestaltung des gewaltigen Materials sich erfolgreich versucht. Diese Zusammenfassung des Thomastextes in größere Einheiten oder Quaestionen, dann innerhalb dieser Abschnitte wieder die Ausscheidung der Hauptthesen (propositiones principales) und der daraus abgeleiteten Folgerungen (propositiones collaterales), dann die freiere Behandlung dieser Fragen in möglichst inniger, wörtlicher Fühlung mit dem thomistischen Wortlaut, all dies verlangt eigenes Urteilen, tiefern Einblick in die Zusammenhänge, Beherrschung nicht bloß der littera, sondern auch der mens, der leitenden Grundideen des hl. Thomas, mit einem Worte wissenschaftliche Initiative. Bei der überaus kurzen, bestimmten und inhaltsbetonten Darstellungsweise des hl. Thomas ist es vielfach schwerer, seine Gedanken in einem abkürzenden Kompendium als wie in einem erweiternden Kommentar wiederzugeben. Wir finden bei Heinrich von Gorkum auch in inhaltlicher Hinsicht seine eigenen Zugaben, insofern er bei Thomas nur angedeutete Gesichtspunkte weiter entwickelt. Doch dies nur in einem bescheidenen Maße. Im gewissen Sinn wird so diese Abbreviatio, dieses Kompendium Heinrichs von Gorkum auch zu einem Kommentar, wohl zum ältesten Kommentar zur ganzen theologischen Summe. Jedenfalls ist dieses Werk eine vorzügliche Einführung in die theologische Summe und erleichtert uns deren Verständnis, ähnlich wie ein scharf gezeichneter Grundriß uns ein großes Bauwerk in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit besser verstehen läßt.

Etwas später als Heinrich von Gorkum schrieb sein Landsmann *Dionysius von Rykel der Kartäuser* († 1471) ein Kompendium zur theologischen Summa, welche unter dem Namen Summa fidei ortho-

doxae mehrfach gedruckt worden ist.[1] Es ist dies keine eigentliche Abbreviatio, sondern eine mehr oder minder selbständige Darstellung der ganzen Theologie im innigsten Anschluß an die äußere Reihenfolge, wie auch an die innere Gedankenentwicklung der theologischen Summe. Für die Beurteilung der weiten und klaren Thomaskenntnis, von welchem das gewaltige literarische Lebenswerk des Doctor ecstaticus Zeugnis gibt, ist dieses Werk, ein förmliches « Manuale Thomistarum », jedenfalls ein wichtiger Behelf.[2]

Das 15. Jahrhundert weist noch eine Reihe handschriftlicher Excerpte und Abbreviationen zur theologischen Summe und auch zu andern Werken des Aquinaten auf. Namentlich birgt die Münchner Hof- und Staatsbibliothek mehrere solche Arbeiten in sich.[3] Es würde

[1] In der Neuausgabe der Werke des Dionysius Carthusianus Monstrolii (Montreuil-sur-Mer) und Tournay 1896 ff. ist diese Summa fidei orthodoxae in den Bänden XVII und XVIII enthalten.

[2] Vgl. *R. Montagnani*, Doctor angelicus et doctor ecstaticus seu Manuale thomistarum. Divus Thomas, t. VI (Piacenza 1899), pp. 542–549, woselbst die Bedeutung dieses Werkes für das Thomasstudium hervorgehoben ist. Zur Würdigung der Scholastik des Dionysius von Rykel vgl. u. a. *D. Mougel*, Denys le Chartreux, sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages. Montreuil-sur-Mer 1896 (deutsch unter dem Titel : Dionysius der Karthäuser, Mühlheim 1898). *R. Montagnani*, Un eminente scolastico troppo dimenticato. Nell' occasione d' una ristampa delle opere complete di Dionisio Certosino. Montreuil-sur-Mer 1898. *Krogh-Tonning*, Der letzte Scholastiker, Freiburg 1894. *Scheeben*, Handbuch der Katholischen Dogmatik I, 441. Viel inniger noch als in Metaphysik und spekulativer Theologie ist der Anschluß des Dionysius Carthusianus an Thomas auf dem Gebiete der mystischen Theologie. *A.-M. Meynard*, Traité de la vie intérieure d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin[2]. Paris 1889, I, Préface XI nennt Dionys den Kartäuser : « un des meilleurs interprètes de la doctrine de saint Thomas dans presque toutes les questions de la vie intérieure ».

[3] Um einige dieser handschriftlichen Abbreviaturen zu erwähnen, so enthält Clm. 16473 (s. XV) seine solche zur Secunda Secundae und zur Tertia. Das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae lautet : Quoniam cum tota materia moralis ad considerationem virtutum sit reducta omnes virtutes sunt ulterius reducende ad septem, quarum tres sunt theologice et quattuor cardinales. Hec verba sancti Thome de Aquino in libro suo Secunde Secunde in prohemio eiusdem. Es ist in dieser auch mit Registern ausgestatteten Abbreviatio der Inhalt der einzelnen Artikel kurz herausgehoben. Clm. 4789 (s. XV) enthält fol. 1r–102r Collecta ex I, II, III Summe S. Thome. In Clm. 12295 (s. XV) beginnt auf fol. 21r ein Excerptum ex libro S. Thome de Aquino de veritate catholice fidei contra Gentes. Voraus gehen Excerpte aus psychologischen Partien der Prima (fol. 3r : Sequitur collecta ex prima parte sancti Thome de anima, fol. 6v de fantasia, fol. 7r de memoria usw.). Von fol. 41r bis 97v erstreckt sich die Abkürzung der Summa contra Gentiles mit folgendem Initium : Sanctus Thomas de Aquino composuit unam summam nuncupatam summam contra Gentiles, in cujus primo

zu weit führen, wollten wir hier an eine literarhistorische Beschreibung, Sichtung und Würdigung dieses durchwegs anonymen Materials herantreten. Es muß dies Einzeluntersuchungen über das Thomasstudium in Deutschland gegen Ausgang des Mittelalters überlassen werden. Es wird sich dann auch über das Verhältnis dieser spätern Arbeiten zu den von uns hervorgehobenen wichtigen ältern Typen ein Urteil bilden lassen.

Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß wir aus dem 15. Jahrhundert auch eine griechische Abbreviatio eines Teiles der theologischen Summa besitzen. Es reiht sich diese Arbeit in den Kreis griechischer Übertragungen von Werken des hl. Thomas durch Demetrius Kydones, Gregorios Scholarios u. a. ein, über den wir neuestens durch M. Rackl wichtige Aufschlüsse als Vorbereitung größerer Veröffentlichungen erhalten haben.[1] Cod. Vat. gr. 433 (s. XV)[2] enthält von fol. 81r–179v einen Auszug aus der Prima Secundae, welcher so betitelt ist: Ἐκλογὴ τῆς πρώτης τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ δὲ Ἀκουίνου, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντως πεφυλαγμένων. Auf fol. 1r ist über dem Texte zu lesen: Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν Γεννάδιον. Wir dürfen also mit Rackl in Gennadios den Verfasser dieser Abbreviatio sehen und diesen Gennadios mit Georgios

libro inquit (!) contra singulorum errores. Excerpte aus der Summa contra Gentiles begegnen uns auch im Clm. 14571 (s. XV).

[1] *M. Rackl*, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des heiligen Thomas von Aquin (Sonderabdruck aus dem « Katholik »), Mainz 1915. *M. Rackl*, Die griechische Übersetzung der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Byzantinische Zeitschrift, XXIII, 3–4, 1922. *M. Rackl*, Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin. « Divus Thomas » IX (1922), 50–51. Unvollständig sind die frühern Arbeiten über diesen Gegenstand: *Nicola Franco*, I codici vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino. Roma 1893, und *E. Bonvy*, Les traducteurs byzantins de Saint Thomas. « Revue augustinienne » XVI (1910), 401–408. Rackl hat zum erstenmal im Cod. Vat. gr. 433 einen Auszug aus der Prima Secundae und zwar als Werk des Gennadios festgestellt. Nicola Franco und auch A. Palmieri in seinem sonst guten Artikel über Cydonius (Demetrius) im Dictionnaire de théologie catholique III, 2457, haben hier eine Übersetzung der Prima Secundae gesehen. A. Palmieri teilt sie dem Demetrius Kydones zu. Dies ist durch Rackls Forschungen, der ausgiebige Photographien dieser Ἐκλογή hat herstellen lassen, jetzt alles richtig gestellt. Die Übersetzung des ganzen Prologus konnte irreführen, doch der Titel Ἐκλογή, der Umfang des Werkes und selbstverständlich ein Einblick in den Text selber mußte den rechten Weg zeigen.

[2] Über diese Handschrift, die ein Autograph des Gennadios Scholarios ist, siehe den für die literarische Tätigkeit dieses Patriarchen höchst wertvollen und abschließenden Artikel von *Mons. Giovanni Mercati*, Appunti Scolariani. Bessarione, Anno XXIV, Fasc. 1–4 (1920), 109–143, bes. 118 u. 122.

Scholarios identifizieren.[1] Georgios Scholarios, der als Patriarch von Konstantinopel (1453–1459) den Namen Gennadios II. angenommen, hat ja auch das Opusculum De ente et essentia des hl. Thomas, sowie auch dessen Kommentar zu De anima des Aristoteles ins Griechische übersetzt.[2]

Was nun die Anlage dieser 'Ἐκλογή betrifft, so ist der Prolog zur Prima Secundae ganz übersetzt, also nicht abgekürzt. An der Spitze jeder Quaestio sind die Artikel derselben angegeben und zwar in meist wörtlicher Übertragung der lateinischen Vorlagen. Die Artikel selbst sind der Reihe nach kurz ausgezogen. Ich gebe als Beleg die Abbreviatio zu S. Th. I-II q. 1 a. 1 wieder[3]:

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in lib. 2 Physic. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae quae sunt propriae hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus actuum suorum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Πρὸς τὸ πρῶτον· πὰντα τὰ ἔν τινι ὄντα γένει ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ γένους ἐκείνου παράγονται· ἀλλὰ τὸ τέλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀρχή ἐστι τῶν πράξεων, ὥς φησιν ὁ φιλόσοφος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν φυσικῶν. προσῆκον ἄρα ἀνθρώπῳ πάντα ἕνεκα τέλους ποιεῖν.

Ἔτι αἳ κυρίως ἀνθρώπιναι ἐνέργειαι αἳ παρὰ κεκυρωμένης θελήσεως προιοῦσαι καὶ λόγου, οἷς ὁ ἄνθρωπος διαφέρει τῶν ἄλλων ζῴων ᾗ ἄνθρωπος, ἕνεκα τέλους εἰσίν. ἔχουσι γὰρ αὗται αἰτὶαν τὴν δύναμιν, ἀφ' ἧς προΐασιν κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἰδίου ἀντικειμένου· τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ ἀγαθὸν τῆς θελήσεώς ἐστιν ἀντικείμενον.

[1] *Rackl*, Demetrios Kydones usw. 15.

[2] Die Handschriften dieser Übersetzungen siehe bei *Rackl*, a. a. O. 15. Über Gennadios (Georgios Scholarios) vgl. *A. Ehrhard*, in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur[2]. München 1897, 119 ff. und den soeben angeführten großen Artikel von Mons. *Mercati*.

[3] *Rackl*, Eine griechische Abbreviatio, a. a. O. 55 f., wo noch andere interessante Textproben gegeben sind.

Wie man sieht, ist das Sed contra wörtlich übertragen und wird vom corpus articuli ein Auszug geboten, während die Einwände und ihre Beantwortungen keine Berücksichtigung finden. Indessen ist keineswegs in allen Artikeln das Sed contra in gleicher Weise berücksichtigt. Von den acht Artikeln der ersten quaestio ist das Sed contra bei vier (1, 2, 4, 6) herangezogen, eben da, wo ein für die ganze Beweisführung belangreicher Gedanke im Sed contra ausgesprochen ist. Bei der Ἐκλογή von S. Th. I-II q. 2 a. 1 (fol. 82r) ist auch der erste Einwand berücksichtigt. Dasselbe ist auch bei S. Th. I-II q. 2 a. 5 und anderwärts der Fall. Die Ἐκλογή zu S. Th. I-II q. 2 a. 6 arbeitet die Boethiusstelle des Sed contra in den Inhaltsauszug der responsio principalis hinein. Allenthalben bemerkt man die sichere Hand eines, der den Stoff durchdrungen hat und ihn vollauf beherrscht. Mit Vorliebe sind auch bedeutsame Zitate mit aufgenommen, was bei den oben behandelten lateinischen Abbreviationes, wenn wir von Heinrich von Gorkum absehen, nicht der Fall ist. Es legt sich die Frage vor, ob Gennadios diese Ἐκλογή selbst gefertigt hat oder ob er nur eine lateinische Abbreviatio ins Griechische übertragen hat. Man wird sich für die erstere Annahme entscheiden müssen, da keine der bekannten lateinischen Abbreviationes als Textvorlage angesprochen werden kann. Möglicherweise wird die nähere Durchforschung des Handschriftenmaterials, das auf die Beziehungen zwischen Byzanz und der abendländischen Scholastik hinweist, noch mehr Licht in diese Fragen bringen.[1] Wir kehren wieder zur lateinischen Scholastik bezw. Spätscholastik zurück.

Die Literaturgattung der Abbreviatio zu den Werken des heiligen Thomas, vornehmlich zur theologischen Summa, wurde auch in späterer Zeit geflegt. Es sei des Zusammenhanges halber kurz auf die wichtigsten diesbezüglichen Erscheinungen hingewiesen, die freilich an sich weit über der Zeitgrenze unserer Untersuchungen hinaus liegen. Im Jahre 1486 erschienen bei H. Quentell in Köln die Conclusiones formales super prima parte, super prima secundae et tertia parte des *Fr. Clemens de Terra salsa.* Zu Beginn des 16. Jahrhunderts schrieb der Leipziger Professor und spätere Gegner Luthers, *Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt* († 1540) Konklusionen zur theologischen Summe. Es

[1] *M. Rackl,* a. a. O. 54, führt aus den Handschriftenkatalogen eine Reihe von griechischen Auszügen aus Thomasschriften an, die erst der Untersuchung harren.

werden hier mit methodischem Geschick die Thesen (conclusiones) der einzelnen Artikel herausgehoben und hiezu die Beweise des hl. Thomas (rationes) in einem kurzen Auszuge gefügt.[1] Gleichzeitig verfaßte der italienische Dominikaner *Silvester Prierias* († 1523), der Verfasser der benannten Summa Silvestrina und von polemischen Schriften gegen Luther, einen Conflatus oder Compendium operum S. Thomae ex verbis ipsius doctoris angelici concinnatum, wovon nur ein Teil (über S. Th. I qq. 1–43) zu Perugia 1519 im Druck erschien.[2] Ein Epitome in universam Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis erschien zu Venedig im Jahre 1564 aus der Feder von *Berardus Bonjoannes* († 1574), eines auch auf dem Konzil von Trient hervortretenden italienischen Bischofs. *Luc. Carboni* († 1597) schrieb ein Summae theologicae S. Thomae Compendium absolutissimum, das zuerst Venedig 1587 und später auch zu Köln 1609 gedruckt wurde. Vielverbreitet sind die S. Thomae totius Summae conclusiones des *Hunnaeus* († 1578), ganz kurze Zusammenfassungen des Hauptinhalts der einzelnen Artikel, welche oft aufgelegt (zuletzt Paris 1890) und auch Ausgaben der theologischen Summa eingefügt worden sind. Gleichfalls in neuerer Zeit wieder abgedruckt wurde auch ein ähnliches Kompendium der Summa S. Thomae Aquinatis des Jesuiten *Petrus Alagona* († 1624). Auch in rhythmischer Form wurden solche gedrängte Inhaltsangaben der theologischen Summa gebracht. Der Dominikaner *Johannes von Ochoa* († nach 1565) veröffentlichte (Romae 1565) eine solche Arbeit mit dem Titel: Omnes primariae conclusiones omnium et singulorum articulorum summae S. Thomae in carmen redactae. Bekannter ist eine gleichgeartete Schrift des Neapolitaner Dominikanertheologen *Dominicus Gravina* († 1643): Totius summae theologiae S. Thomae compendium rhythmicum (Neapoli 1625). Einen großen Fortschritt zu diesen mehr schematischen Arbeiten bedeutet die Isagoge in D. Thomae theologiam, welche der Dominikaner Johannes a Sto. Thoma († 1644) seinem ausgezeichneten Cursus theologicus

[1] Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologice doctoris sancti Thomae Aquinatis, edite per magistrum *Hieronymum Tungersheym de Ochsenfurt*, s. theologiae professorem, Lipsiae 1516. Vgl. *H. Denifle*, Luther und Luthertum I², Mainz 1904, 564. Dieser Hieronymus Teutonikus bei *Quétif-Echard* II, 272, wird kein anderer als dieser Theologe sein, der allerdings nicht Dominikaner war.

[2] Vgl. über ihn *F. Lauchert*, Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Freiburg 1912.

in Summam theol. D. Thomae vorangestellt hat.[1] Wir werden hier auch in den innern Aufbau, in die Architektonik der theologischen Summa eingeführt. Ähnliche Ziele erstreben auch neuere mehr oder minder ausführliche Inhaltsübersichten der Summa theologica.[2]

Wenn wir an diese literarhistorischen Feststellungen noch ein kurzes Wort über die Bedeutung dieser Abbreviationes für das Thomasstudium, besonders für die Erkenntnis methodischer Züge bei Thomas und seinen Schülern anfügen wollen, so haben sich uns solche Erwägungen schon bei der Beschreibung einzelner Typen, besonders der Abbreviatio des Johannes Dominici nahegelegt. Hier sei nur deren weitere Ausführung skizziert.

Zunächst sehen wir, daß die Mehrzahl dieser Abbreviationes der theologischen Summe gilt und allmählich dieses thomistische Hauptwerk ausschließlich und allein Gegenstand solch abkürzender Bearbeitung geworden ist. In ältester Zeit sind, wie wir sahen, allerdings auch andere Thomaswerke, die Summa contra Gentes und der Sentenzenkommentar, in dieser Weise abgekürzt und ausgezogen worden. Wir können in dieser Entwicklung ein äußeres Zeichen dafür sehen, wie die theologische Summa sich im wissenschaftlichen Bewußtsein der alten Thomistenschule gar bald eine bevorzugte und maßgebende Stellung errang. Diese Auktorität der Summa theologica ist in deren Innenwert begründet und macht dem wissenschaftlichen Thomasstudium keinen Eintrag, wenn auch die andern Thomasschriften, in denen einzelne Fragen nicht selten ausführlicher erörtert werden, die sachgemäße Berücksichtigung finden. Wir können uns davon überzeugen, daß schon bei den ältesten Thomasschülern der Blick auf alle Werke des Aquinaten sich richtete. Das große zusammen-

[1] *Joannes a S. Thoma*, Cursus theologicus in Summam theol. D. Thomae I, Parisiis 1883, 188–287. Diese Isagoge ist, wie ihr eigentlicher Titel besagt, eine Explicatio connexionis et ordinis totius Summae theologiae.

[2] Z. B. *C. v. Schaezler*, Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis. Ratisbonae 1882, 292–283. *A. Portmann*, Das System der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin [2]. Luzern 1903. *J. J. Berthier*, L'étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. [2] Paris 1906. Derselbe hat auch: Tabulae systematicae et synopticae totius Summae theologicae [2] (Friburgi Helvetiorum 1893) und Tabulae synopticae et systematicae totius Summae contra Gentes (Paris 1900) herausgegeben. *B. Dörholt*, Der Predigerorden und seine Theologie. Paderborn 1917, 72–151. *Lyons*, La Somme de saint Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques. Nizza 1901. *P. Basilius a S. Anna*, Summa Summae S. Thomae in eius parte speculativa. I u. II. Verona 1914.

fassende Werk des Capreolus, des Princeps Thomistarum, ist schon auf tiefgründiger Kenntnis der Opera omnia S. Thomae aufgebaut.

Eine zweite allgemeine Erwägung, die sich uns bei der Durcharbeitung dieser Abbreviationes, besonders derjenigen des Johannes Dominici aufdrängt, ergibt sich aus der Technik, mit der die einzelnen Artikel bearbeitet sind. Es wird jeder Artikel nach seinem Gedankengehalt möglichst auf den einfachsten Ausdruck gebracht, indem die in der responsio principalis, im corpus articuli enthaltenen Hauptthesen (conclusiones) mit ihrer Begründung (rationes) im Umriß vorgelegt werden und auch aus den Lösungen der Einwände der wichtigste sachliche Ertrag beigebracht wird. Ohne Zweifel bietet dieses Verfahren den Vorteil, daß das Gerüste eines Artikels scharf hervortritt, ähnlich wie bei Behandlung mit Röntgenstrahlen das Knochengerippe eines Organismus sich hervorhebt. Diese Abbreviationes sind deswegen ein Hilfsmittel, um die großen Umrisse, die gedankliche Struktur der Artikel der theologischen Summa zu erkennen. Die Architektonik dieser Teilglieder des gewaltigen Gedankenbaues wird hiedurch ins Licht gestellt. Auch didaktischen Bedürfnissen haben diese Abbreviationes Rechnung getragen. Gerade dadurch, daß der succus, der Hauptinhalt jedes Artikels, kurz und klar entwickelt wurde, war ein besseres Bewältigen der ganzen theologischen Summa leichter gemacht. Namentlich innerhalb des Dominikanerordens wird man den sich steigernden Anforderungen der Ordensgesetzgebung an das Thomasstudium auch durch solche technische Hilfsmittel, welche die gedächtnismäßige Aneignung und intellektuelle Erfassung des ganzen Thomastextes erleichtern konnten, Rechnung getragen haben. Gerade durch solch eine präzise Zusammenfassung der Kerngedanken konnte das Gesamtbild des Thomasartikels leichter zum bleibenden geistigen Eigentum werden. Die Arbeiten von Heinrich von Gorkum und Dionysius dem Kartäuser und besonders auch die griechische Abbreviatio sind ein Beleg, daß dieses methodische Empfinden auch außerhalb des Predigerordens sich Geltung verschaffte. So vorteilhaft diese abkürzende Behandlung der Artikel der theologischen Summa sowohl für die Kenntnis des Gerippes, der Struktur dieser Artikel, wie auch für eine schulmäßige Aneignung und Durchdringung sein konnte, so hatte doch dieses Verfahren, wenn es nicht als Mittel zum Zweck aufgefaßt wurde, auch seine Schattenseiten. Einmal lag die Gefahr nahe, daß über dieser mehr oder minder schematischen Bearbeitung der einzelnen Artikel die großen innern Zusammenhänge, die das

ganze System durchherrschenden großen Gedanken weniger ins Licht traten. Große Durchsichten durch das thomistische System, die den Blick auf das Einzelne und auf das Ganze zugleich erheischen, waren von solchen Arbeiten nicht zu erwarten. Das war auch nicht ihr Zweck, sie sollten und wollten eben nur ein technisches Hilfsmittel des tiefern Thomasstudiums sein. Übrigens sind bei Heinrich von Gorkum größere Zusammenhänge ins Auge gefaßt. Die freilich zeitlich viel später liegende und in keinem Zusammenhang mit diesen ältern Typen stehende Isagoge des Johannes a Sto. Thoma hat gerade auf die großen leitenden Gedanken und den innern Ideenzusammenhang in der theologischen Summa den Hauptnachdruck gelegt und im Hauptwerk des Aquinaten mehr das « System der Entwicklung » als das « System der Anordnung » hervorgekehrt.

Eine weitere Unzulänglichkeit, welche mehr oder minder in der Natur dieser Abbreviationes liegt, ist der Umstand, daß hiebei das reiche empirische Gedankenmaterial, das in den verschiedenen Teilen der theologischen Summa aufgespeichert ist, keine entsprechende Berücksichtigung finden kann. So sehr das dialektische und auch metaphysische Interesse hier gewahrt wird, so wenig treten bei solcher Bearbeitung des thomistischen Ideengehaltes die scharfsinnigen, oft überraschenden Beobachtungen und Bemerkungen namentlich psychologischen und ethischen Inhalts ins Licht. Und gerade diese empirischen Elemente bei Thomas lassen uns seine gewaltige metaphysische wie spekulativ-theologische Synthese erst recht verstehen, wie ja auch in ihnen ein so hohes Maß von Gegenwartsbedeutung der thomistischen Lehre verkörpert ist. Auch der aszetisch-mystische Einschlag, der so unauffällig und unaufdringlich, aber dafür um so wahrer und wärmer aus so manchen Sätzen bei Thomas auf uns wirkt, kommt naturgemäß in diesen Abbreviationes nicht zur Geltung. Fernerhin fällt auch das ganze von Thomas verwertete, beurteilte und assimilierte Quellenmaterial unter den Tisch, der historisch-genetische Faktor, das Werden der thomistischen Lehre tritt nicht in den Blickpunkt dieser technischen Bearbeitung der theologischen Summa. Und doch hat das methodische Können des hl. Thomas in der historischen Synthese, d. h. in der organischen Eingliederung früherer Denkresultate ins eigene System sich, wie wir dies früher eingehend gesehen, im hohen Maße gezeigt. Bei Heinrich von Gorkum sind übrigens besonders bedeutsame Väterstellen, namentlich Augustinuszitate, in die Abbreviatio aufgenommen.

Indessen ist wohl zu beachten, daß diese Abbreviationes eben nur ein Hilfsmittel für das Studium der Werke des hl. Thomas sein wollen, nicht aber das Thomasstudium selbst. Sie wollen die Problemstellungen, Thesen oder Konklusionen und die Beweisgänge der einzelnen Artikel des Aquinaten vor allem für die Zwecke der Schule in scharfen Umrissen darbieten, um so für das Gedächtnis und Verständnis den Überblick über den Gedankenbau der theologischen Summa und anderer Werke des Doctor Angelicus zu erleichtern. Die tiefere Versenkung in die Zusammenhänge, in die großen Perspektiven des thomistischen Lehrgebäudes, das Erforschen der Einzelheiten der Texte, die quellenanalytische Behandlung der Lehre des Aquinaten, das Weiterbilden und Weiterdenken dieses scholastischen Systems durch Erörterung neuer Fragen und Gesichtspunkte, alle diese Formen und Methoden eines wissenschaftlichen Thomasstudiums sollten durch diese Abbreviationes keineswegs hintangesetzt oder geschädigt werden. Im Gegenteil, erfahrungsgemäß gibt ein klares und scharfes Erfassen und Innehaben der Substanz eines Wissensgebietes einen festen und sichern Ausgangspunkt für ergebnisreiche weiterschreitende Spezialforschung.

(*Fortsetzung folgt.*)

Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Von P. G. M. MANSER O. P.

Bekanntlich hat Thomas von Aquin die eigentlich klassischen Beweise für das Dasein Gottes auf *fünf Wege* — quinque viae — zurückgeführt (S. Th. I q. 2 a. 3), von denen der erste Beweis von der tatsächlichen Bewegung auf einen ersten Beweger, der zweite aus dem tatsächlichen Wirken in der Welt auf eine erste Wirkursache, der dritte von dem potenziellen auf ein erstes absolut notwendiges Sein schließt, der vierte aus den Weltseinsstufen auf ein Vollkommenes, der fünfte endlich aus der Zielstrebigkeit der vernunftlosen Wesen auf einen ersten Zielsetzer. Außer und neben diesen in ihrer innern Natur tief spekulativen metaphysischen Beweisen für das Dasein Gottes, gab es längst vor E. Kant sogenannte *immanente* Beweise. Man suchte aus dem « *Gottesbedürfnisse* » Gottes Dasein zu erweisen. Eigentlich stützen sich alle Gottesbeweise, auch die metaphysischen, auf ein Gottesbedürfnis. Das veränderliche, potenzielle, kontingente, gebrechlich unvollkommene Sein verlangt ein erstes Sein, bedarf eines ersten vollkommenen Seins. Ein *Bedürfnis* haben wir also auch hier. Aber es ist ein *Seinsbedürfnis*, auch im Motusbeweis, wenn die Bewegung nicht fälschlich rein mechanisch genommen wird. Den sogenannten *immanenten* Beweisen liegt ein ganz anderes Bedürfnis zu Grunde, ein dynamisches, ein *innerlich-menschliches* Strebebedürfnis — immanent — das in unserm Triebe nach Glückseligkeit und Sittlichkeit wurzelt. Wir haben ein natürliches Bedürfnis nach vollkommener Glückseligkeit, die sich nur in Gott findet, also existiert Gott. Und wiederum : wir haben ein natürliches Bedürfnis nach Sittlichkeit und daher nach einem verpflichtenden sanktionierenden Gesetze, das wir nur in einem heiligen, allmächtigen, weisen Gotte finden, also existiert Gott. Der erstere Beweis wird *eudämonologischer*, der letztere *deontologischer* genannt. Beide stützen sich offenbar auf ein *Tätigkeitsbedürfnis*. Schon hier liegt uns der Gedanke nahe, daß Tätigkeits-

bedürfnisse auf Seinsbedürfnisse zurücklaufen und daß daher die *immanenten Gottesbeweise* zuletzt auf die *metaphysischen* zurückgeführt werden müßten.

Wir beschränken uns auf den *eudämonologischen* Beweis, dessen *Wert* wir näher prüfen möchten. Immerhin möchten wir doch noch bemerken, daß das deontologische Argument wesentlich auf dem gleichen Stützprinzip ruht wie das eudämonologische.

Auf die stetig wachsende Bedeutung des Gottesbeweises aus dem natürlichen Glückessehnen in der modernen Zeit, ist öfter hingewiesen worden. Er hat in führenden Lehrbüchern der scholastischen Philosophie — wir zitieren hier nur beispielsweise *Gredt, Lehmen, Schneid, Sachs, Gutberlet, Reinstadler,* — einen Platz erobert. In seinem tiefsinnigen Werke über das Wesen und Dasein Gottes hat ihm *Garrigou-Lagrange* O. P. besondere Beachtung geschenkt.[1] Seine zwingende selbständige Kraft hat vor allem *O. Zimmermann* S. J. in einem schön geschriebenen Buche zu erweisen versucht.[2] *Sertillanges* O. P. hält den Beweis für so sicher wie unsere eigene Existenz.[3]

Diese in der modernen Zeit wachsende Bedeutung des Beweises mag, wie Zimmermann meint, in unserer schweren Zeit mit ihren furchtbaren Unglückskatastrophen teilweise ihre Erklärung finden. Vielleicht haben aber noch andere Faktoren bewußt und unbewußt diesem Argumente begeisterte Befürworter zugeführt. In einer Zeit, wo der Modernismus, kantische Ideen ausgestaltend, sich bemühte, das Dasein Gottes aus einem *inneren persönlichen* Erlebnisse zu garantieren, was war da naheliegender, verlockender, moderner als der Versuch, das Dasein Gottes, ohne jenem modernistischen Irrlichte zu folgen, denn mit dem haben die erwähnten Autoren wirklich ganz und gar nichts zu tun, dennoch ebenfalls aus innern persönlichen Momenten zu erweisen.

Hat der Beweis wirklich *selbständigen durchschlagenden Wert?* Das hängt offenbar von der Stichhaltigkeit der *Begründung* ab. Soweit wir die Literatur über den Gegenstand zu überblicken im Stande sind, haben wir für die Gültigkeit des Glückseligkeitsgottesbeweises zwei wesentlich verschiedene Begründungen. Die eine stützt sich auf das Prinzip der *Naturzielsicherheit,* die andere auf das *Spezifikationsprinzip* der menschlichen Potenzen.

[1] Dieu, son existence et sa nature, Paris 1915, 302 ff.

[2] Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis, Freiburg i. B. 1919, 1–140.

[3] Les sources de la croyance en Dieu, Paris 1919, 424.

I. Die Naturzielsicherheit.

Der Mensch strebt naturnotwendig nach Glückseligkeit, nach einem ewig vollkommen beseligenden Gute, das nur in Gott sich findet. Ein naturnotwendiges Streben kann aber nicht nutzlos sein, kann nicht ins Leere gehen, « Natura non agit frustra », haben schon die Alten gesagt.[1] Der Gegenstand des tiefsten menschlichen Sehnens und Strebens muß also real existieren, weil es eine Naturzielsicherheit, Naturzielrealität geben muß[2], also *existiert Gott*. Der Beweis ruht somit hauptsächlich auf dem Satze der Naturzielrealität, d. h. daß ein Naturstreben zu einem Ziele hin, die reelle Wirklichkeit jenes Zieles notwendig voraussetzt : Natura non agit frustra. Negativ und positiv ist dieser Satz frappant beleuchtet worden. Die Leugnung dieses Prinzips wäre ein Verstoß gegen den Satz des *hinreichenden* Grundes, der das gesamte Sein beherrscht, Gutes und Böses, würde alles dem *Zufall* überantworten[3], jede *Welterklärung* verunmöglichen, alles in *Widersprüche* verwickeln.[4] Sie würde aber vor allem in den *Menschen*, mit seinem unauslöschlichen und doch unerfüllbaren Sehnen nach ungetrübtem Glücke, den tiefsten Widerspruch hineintragen und ihn, den König der Welt, zum unglückseligsten Wesen machen.[5] Daher : « wäre der Mensch ohne Gott notwendig unglücklich, so existiert Gott ».[6] Daraus zieht Sertillange seinen Schluß : Gott ist so sicher als wir sind. « Il est, aussi certainement, que nous sommes nous-mêmes. »[7] Anderseits — und damit berühren wir die positive Beleuchtung —, ist der Satz : die Natur schafft nichts umsonst, « *ein allgemeines feststehendes Weltgesetz, ein Prinzip, das durch vollgültige Induktion* »[8] oder wenigstens durch « *etwas wie eine Induktion* »[9] bewiesen ist. Überall im Pflanzen- und Tierreiche entspricht der Anlage und dem natürlichen Streben das Zielgut. Wissenschaft und gesunder natürlicher Volkssinn stimmen

[1] *Zimmermann*, a. a. O. 104 u. 112.
[2] Das. 116.
[3] Das. 99 ; 108.
[4] Das. 107 ff. *Lehmen-Beck*, Lehrbuch der Phil. (1918), 100.
[5] *Zimmermann*, a. a. O. 105 ; *Lehmen-Beck*, a. a. O. 100 ; *Schneid*, Grundzüge der Metaphysik (1896), 207 ; *Sertillanges*, Les sources de la croyance de Dieu, 423 ; *Sachs*, Grundzüge der Metaphysik ed. durch *Ostler* (1921), 218.
[6] *Zimmermann*. a. a. O. 104.
[7] L. c. 424.
[8] *Zimmermann*, 112.
[9] Das. 120.

in dieser Auffassung überein.[1] Die Realität der Naturziele ist ein Weltgesetz, das daher a fortiori auch von dem Menschen, dem König der Natur gelten muß.[2] *Der Beweis für das Dasein Gottes aus dem menschlichen Glückestrieb hat also vollgültigen, zwingenden Wert!*

Einige **Kritikbemerkungen** dürften indessen doch am Platze sein.

Es liegt uns absolut fern, den Wert des Beweises ungebührlich herabzudrücken. Aber wir haben unsere Zweifel in Bezug auf seinen *apodiktischen Wert.* Für die Massen und selbst für gewisse Kreise der Intellektuellen wird die Kraft des Argumentes sehr einschlagend sein, durchschlagender als mancher andere Beweis, der an sich stärker ist. Schon Averroës hat darauf hingewiesen, daß auch ein bloß dialektischer Beweis unter gewissen Umständen und bei gewissen Bildungsstufen eine völlige Sicherheit hervorbringen kann, sogar eine größere als ein an sich zwingender, aber dunklerer Beweis. Die Unterscheidung *Garrigou-Lagrange's* von *subjektiv genügenden* und *objektiv ungenügenden* Gottesbeweisen ist durchaus berechtigt.[3] Was dem Glückseligkeitsbeweis seinen besondern eigenartigen Einfluß gibt, ist das, daß er unser tiefstes *menschliche Interesse* mehr berührt als jeder andere. Alles dreht sich hier um unser Glück und Unglück, unsere Tränen und Freuden. Und dennoch gibt dieser erklärliche menschliche Egoismus dem Argumente an sich und in sich keine weitere Kraft. Nirgends liegt daher die Gefahr näher als hier, daß wir, durch Selbsttäuschung verleitet, ein Argument für *zwingend* halten, das tatsächlich nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann.

« Wäre der Mensch ohne Gott notwendig unglücklich, so existiert Gott »[4], wird man diesem Satze ohne weiteres zwingenden Wert zusprechen können? Sertillange's Behauptung: « Die Existenz Gottes, bewiesen aus dem Glückessehnen, ist so sicher wie unsere eigene Existenz », ist offenbar eine oratorische Übertreibung, denn unsere Existenz ist eine *unmittelbar* evidente Tatsache, der Glückseligkeitsbeweis eine *mittelbare,* wenn er überhaupt evident ist.

Daß nicht jeder Wunsch und jedes Streben die Realität des gewünschten Gegenstandes voraussetzt, gibt jedermann zu. Aber *Naturstreben* setzen Zielwirklichkeit voraus, behauptet man. Und

[1] Das. 113 ff.
[2] Das. 120 ff. *Garrigou-Lagrange,* l. c. 305.
[3] A. a. O. 303.
[4] *Zimmermann,* a. a. O. 104.

doch muß man dann wieder zugeben, daß es sehr tiefe Naturtriebe gibt, wie z. B. jener, dem Tode zu entrinnen, die nie verwirklicht werden können.[1] Manchen Verteidigern des Argumentes schwebt die Idee vor, wie wenn Gott das *Formalobjekt* des Verstandes oder Willens wäre. Das letztere behauptet z. B. Lehmen-Beck.[2] Daraus zieht man dann die Konsequenzen : also erreicht ohne Gott weder Verstand noch der Wille sein Formalobjekt und wenn das, gibt es überhaupt kein Erkennen und Wollen, keine Hinordnung der Potenzen zu ihrem eigentümlichen Objekte, keine Finalität in den Potenzen ! Allein, Gott ist *weder das Formalobjekt des menschlichen Verstandes noch des Willens*, und wie fatal eine solche Theorie werden müßte, werden wir später eingehender auseinandersetzen. Es ist daher auch nicht korrekt zu sagen : wer die Zielrealität leugnet, leugnet die Finalität überhaupt !

Zuweilen scheint man doch beim Beweis für das Dasein Gottes aus dem Glückessehnen das *Dasein Gottes schon vorauszusetzen.* Wieso das ? Das Prinzip « *Natura non agit frustra* », auf welches der ganze Beweis aufgebaut wird, kann in einem doppelten Sinne aufgefaßt[3] und angewandt werden : *a*) auf die *einzelnen Naturwirkursachen*, z. B. Mensch, Tier, Pflanze usw. Hier ist das Prinzip : « Natura non agit frustra » leicht nachweisbar. Jede Natur wirkt in bestimmter Weise und daher zu einem bestimmten Ziele. Es gibt also in der Natur Zweckmäßigkeit ! Doch gilt schon hier das Prinzip « Natura non agit frustra », unter der Bedingung, daß die Wirkursache aktiv richtig disponiert und im passiven, zu bewältigenden Stoffe die richtige Disposition vorhanden ist. Woher sonst *Mißgeburten ?* Gewiß haben diese Mißgeburten einen hinreichenden Grund. Er liegt in der mangelhaften Hervorbringung. Haben sie, rein natürlich betrachtet, Gottes Existenz nicht vorausgesetzt, einen *Zweck ?* Offenbar nicht, denn sie sind Fehlgeburten, weil sie den Zweck verfehlen. Gilt hier, Gottes Dasein nicht vorausgesetzt, das Prinzip : Natura non agit frustra ? War vielleicht das der Grund, warum der tiefsinnige Aristoteles nicht einfach sagte : die Natur macht nichts umsonst, sondern « *Gott und die Natur tun nichts umsonst* ». « Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. »[4]

b) Das Prinzip : Natura non facit frustra, wird auch auf die Welt *als Ganzes* angewandt. Es soll ein induktiv bewiesenes Weltgesetz

[1] Das. 122.
[2] Lehrbuch der Phil., B. III, 101 (1912).
[3] Vgl. Thomas II. Sent. d. 20. q. 2. a. 1. ad 1.
[4] De Coel. l. I, c. 1. Did. II. 372. 2.

sein ![1] Indessen ist die Natur, die Welt als Ganzes etwas bloß *Tatsächliches*, ohne *innere kausale Notwendigkeit*, denn die Welt könnte auch ganz anders zusammengesetzt sein. Folgerichtig ist auch das *Zusammenwirken* der Weltfaktoren, von Gott und seiner Leitung abgesehen, und die muß ja hier erst bewiesen werden, kein innerlich kausal-notwendiges, sondern *kontingentes*. Damit ist aber ein Induktionsbeweis für das obige Prinzip schlechterdings unmöglich, denn auch der letztere muß einen innern Kausalnexus erreichen, sonst ist er nie sicher. Dabei wollen wir noch ganz absehen davon, daß die eigentliche Induktion überhaupt nicht auf Tatsächliches schließt, sondern von Tatsachen auf ein allgemein notwendiges Gesetz.

Faktisch gibt es ja auch in der Welt als Ganzes *Mißgeburten, Unordnungen, gewaltige Katastrophen, Widersprüche*, die wir, wenn es keine höhere ordnende und unterordnende Ursache gäbe, deren Existenz aber hier erst bewiesen werden soll und nicht vorausgesetzt werden darf, dem *Zufall* zuschreiben müßten. Ohne die Existenz Gottes bereits vorauszusetzen, wird man also das Prinzip : Natura non agit frustra, gar nicht so leicht beweisen. Man darf nicht für das Prinzip : « Natura non agit frustra » das Dasein Gottes voraussetzen, um dann aus jenem Satze das Dasein Gottes wieder zu beweisen ! Vor allem ist an der Tatsache festzuhalten : *in der Natur gibt es Ordnung und Unordnung, Gutes und Übel* und erst die bereits bewiesene Existenz Gottes und seine Vorsehung berechtigen zu dem Satze : Omnia sunt ad bonum, den P. Zimmermann aus der bloßen Natur zu beweisen sucht.[2]

Auch das *Prinzip der ratio sufficiens* hilft uns nicht über alle Schwierigkeiten hinweg. Niemand wird seine Sicherheit und allgemeine Geltung bestreiten, denn Gutes und Böses, Ordnung und Unordnung haben ihren Grund. Aber in seiner richtigen *Anwendung* liegt die Schwierigkeit. Monisten und Pessimisten flüchten sich schließlich bei allen Widersprüchen und Weltübeln zur absoluten *Naturnotwendigkeit* als der ultima ratio zurück. Wir können sie widerlegen aus der Potenzialität der Dinge. Aber dann wandeln wir bereits auf der dritten via des hl. Thomas. Garrigou-Lagrange hat den Glückseligkeitsbeweis mittelst des Prinzips vom zureichenden Grunde auf die quarta via

[1] *Zimmermann*, 112.
[2] A. a. O. 100.

zurückgeführt.[1] Alles das bestätigt aber nur, daß dieser Gottesbeweis kein *selbständiger* ist. Er war es auch bei Thomas nicht.[2]

Ironie des Schicksals! Am wenigsten Eindruck hat dieser Gottesbeweis immer auf die *Pessimisten* gemacht. Und doch ist das, wie P. Gredt mit Recht bemerkt, sehr begreiflich.[3] Da das Argument sich auf die Naturordnung stützt, die sie ebenso übertrieben bestreiten, wie andere sie preisen, konnte und mußte der Beweis von ihnen stets abgelehnt werden. Noch weniger wird der Hinweis auf das menschliche Elend und Unglück, die Widersprüche in Mensch und Natur, überhaupt der Hinweis auf die Weltübel, die aus der Leugnung des höchsten Gutes hervorgehen, die Pessimisten bekehren, da alles das gerade zu den Programmpunkten ihrer verhängnisvollen Weltanschauung gehört. Für sie ist dieser Gottesbeweis der schwächste.

Aufgebaut auf die Naturzielsicherheit ist daher, unseres Erachtens, der Glückseligkeitsbeweis *an sich nicht ein selbständig zwingender* Gottesbeweis. *Relativ* kann er einen sehr großen und einen sehr schwachen Eindruck machen.

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] A. a. O. 305.

[2] Man berief sich vor allem auf S. Thomas I q. 2 a. 1. ad 1. Da er erst im dritten Artikel derselben quaestio die Gottesbeweise gibt und das Argument aus dem Glückesstreben gar nicht erwähnt, leuchtet es ein, daß er vorher nicht irgendwie einen selbständigen Beweis geben wollte.

[3] Elementa philosophiae[3] II. 164 f.

Die philosophischen Theorien Oswald Spenglers im Lichte der thomistischen Metaphysik.

Von Dr. Emil SPIESS, Freiburg (Schweiz).

Spenglers Geschichtsphilosophie [1] beginnt bereits ihre Einflüsse auch auf theologischem Gebiete zu zeitigen. Vor zwei Jahren veröffentlichte *A. Albers* eine Schrift [2], in der er einen womöglich noch schrofferen Relativismus verteidigen möchte als Spengler ihn postuliert. Albers fordert vom modernen Menschen, und zwar vom christlichen Menschen, sich ganz in das Meer des Skeptizismus zu stürzen, um dann den Rettungsanker des Glaubens ergreifen zu können und das Opfer der Wahrheit durch den Enthusiasmus religiöser Gefühle belohnt zu sehen. Solche Theorien sind ja freilich nichts Neues unter der Sonne, sondern schon im Wesen des Modernismus der letzten Jahrzehnte begründet. Es ist aber charakteristisch, daß gerade die Spenglersche Geschichtsphilosophie solche Blüten treibt und der Grund daher gegeben, Spenglers Prinzipien nach den Gesichtspunkten der thomistischen Metaphysik kritisch zu sondieren, zumal es noch viele katholische Kreise gibt, die hinsichtlich des Spengler-Problems einen offensichtlichen Optimismus bekunden. [3]

Spengler verlangt den Mut zur Skepsis, wir aber anerkennen bei ihm den Mut zur Metaphysik und das ist das Einzige, was wir vom prinzipiellen Standpunkte aus bei Spengler anerkennen können. Diese Metaphysik ist aber, wie schon unsere frühern Ausführungen gezeigt haben, ein ganz widerspruchvolles Gebilde. *Haering* [4] nennt Spenglers Prinzipienlehre eine Hexenküche, wo das Heterogenste nach unendlichen Rezepten zusammen gegossen werde. Es muß als ganz ent-

[1] Man vergleiche die Ausführungen in Heft 3 und 4 des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift.

[2] *Albers*, Der Untergang des Abendlandes und der Christ, München 1920.

[3] Man vergleiche *Kralik*, Untergang des Abendlandes, « Das Neue Reich », 3. Jahrgang, Nr. 38.

[4] *Haering*, Die Struktur der Weltgeschichte, Tübingen 1921, p. 316.

setzliche Begriffsverwirrung betrachtet werden, wenn Spengler die Gegensätze von wesentlich und unwesentlich, von Wesen und Erscheinung, von essentia und existentia, von Äußerem und Innerem als vollständig identisch nimmt. Existenz, Akzidens, Äußeres, sind bei Spengler gleichbedeutende Begriffe, wie Wesen und Inneres dasselbe besagen. Dieses Wesen, dieses Innere, ist das Psychische, das Äußere sind seine Äußerungen, das Räumlich-Materielle, die Welt. Das Innere und das Wesen ist wiederum das Mögliche, das Äußere, das Materielle, die Welt, das Akzidens das Wirkliche. Das Innere, das Psychische und das Wesen sind wiederum gleichbedeutend mit der Kraft, das Äußere und Materielle mit deren Wirkungen. Das Wesen oder das Psychische ist das Werden und das Lebendige, das Äußere, das Starre und das Tote. Dem Wesen und dem Innern entspricht wiederum der Begriff der Zeit, dem Äußern oder der Existenz der Begriff Raum. Damit haben wir in wenigen Worten die Kernprobleme der Spenglerschen Metaphysik berührt. Für Spengler gibt es kein Sein, sondern nur ein stets fließendes Werden und in diesem Flusse befinden sich auch die « vermeintlichen » ewigen Wahrheiten ; das Kontradiktionsprinzip hat keinen objektiven Wert. Spengler folgt Heraklit bis in die letzten Konsequenzen ; er modifiziert jenen Evolutionismus nur äußerlich, indem er ihm das Gewand des sensualistisch-affektiven Pantheismus von Bergson umlegt.

Wir sehen auch hier, wie der Schlüssel der metaphysischen Probleme in der thomistischen Lehre von Akt und Potenz gegeben ist, die ohne Widerspruch zwischen Sein und Werden die Probleme der Bewegung, der Entwicklung und des Fortschritts erklärt. Wir werden daher in erster Linie Spenglers Entwicklungsbegriff an Hand der thomistischen Lehre von Akt und Potenz, von Wirkursache und Zweckursache, erörtern ; daraus wird sich als zweiter Teil die Kritik von Spenglers Auffassung von Raum und Zeit ergeben, der wir als dritten Teil die Beurteilung von Spenglers geschichtswissenschaftlicher Erkenntnistheorie anschließen.

I.

Da es für die Spenglersche Geschichtsphilosophie kein Sein, sondern nur ein Werden gibt, kennt seine Metaphysik ganz folgerichtig keine Substanzen, keine Ursachen, sondern nur Tätigkeiten und Attribute ohne Träger, Seinsweisen ohne Sein, einen ewigen Wechsel von Phänomenen. Die Weltgeschichte ist ihm « das Bild einer ewigen Gestaltung

und Umgestaltung ». (Vgl. Spengler, Untergang des Abendlandes, I. Bd., p. 29.) Mit der Negation des Seienden aber fällt auch das Kontradiktions- und Identitätsprinzip. Die Ausscheidung der Wirkursachen bei Spengler entzieht dem Kausalitätsprinzip allen Boden, Schließlich wird das mannigfaltige Vielerlei des Universums in ein chaotisches Einerlei zusammengeworfen, indem das « Ich » in einem « Tiefenerlebnis » die ganze Welt des « Nichtich » schafft und gestaltet. So haben wir auch bei Spengler den alten Gedanken Hegels, daß das Absolute die Identität des Gleichen und Ungleichen, des Seins und des Nichts sei. Diese Einheit des Seins und des Nichts ist das Werden. Für Hegel wie für Spengler bedeutet das Nichtseiende und der Widerspruch die Grundlage ihres Entwicklungsbegriffs, während Aristoteles und Thomas die Bewegung in der Entwicklung des Universums als Funktion des Seins auffassen.

Der Kern aller Entwicklung liegt bei Spengler in der Bewegung. Alles ist im Wechsel, ohne daß es ein Sein gäbe, das wechselt, alles ist Bewegung ohne Bewegtes und ohne Beweger. Die furchtbare Konsequenz dieser Auffassung ist der absolute Nihilismus, wo die Welt jeden Augenblick vernichtet und wieder neu geschaffen wird, wo alles zugleich sein und nicht sein kann. Mit dem Sein fällt aber auch die Wahrheit, denn das Wahre ist nur das Seiende in seiner Beziehung zum Verstande. Diese Konsequenzen hat Spengler in aller Schärfe gezogen : « Was schon gestern möglich war, ist heute zum mindesten nicht mehr notwendig. » (Vgl. Spengler, I, p. 61.)

Aristoteles und Thomas aber erfassen im Wechsel der Phänomene eine verharrende Realität, eine im Wandel der Akzidenzien verbleibende Substanz. Diese Substanz ist zugleich leidendes und tätiges Prinzip, denn wie den Phänomenen Substanzen zu Grunde liegen, so kann es auch keine Tätigkeit ohne Tätiges geben. In allem Seienden, im Reiche der Chemie, der Mechanik, der Biologie, im psychischen und im sozialen Leben, können wir einen Zustand der Tätigkeit und einen Zustand der Ruhe oder, besser gesagt, einen Zustand latenter und effektiver Kraft wahrnehmen. Mögliches und Verwirklichtes, Potenz und Akt, sind Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung im Seienden, die Pole jeglicher Entwicklung. Wer kein Sein annehmen will, für den gibt es daher in der Entwicklung nur Mögliches, da er ja vom Verwirklichten abstrahiert. Deshalb besteht auch Spenglers Entwicklungsprinzip in der reinen Potentialität. Er nennt die Seele, die produzierende Kraft seiner Kulturbiologie das « Mögliche ». (Vgl. Spengler, I, p. 80. 81.

150 u. a.) Es gibt daher in Spenglers Auffassung keine objektive Aktualität in der kulturellen Entwicklung.

Nach aristotelischer Metaphysik vollzieht sich der Übergang von der Potenz zum Akt durch die Wirkursache. Spengler aber bleibt auch in der Frage der Kausalität konsequenter Evolutionist. Nach seiner Meinung hat die Kausalität mit der geschichtlichen Entwicklung nichts zu tun, da das geschichtliche Geschehen in die Kategorie der Zeit gehöre. Die Schicksalsidee der Geschichte kann nur durch unmittelbare Intuition, aber nicht durch Kausalschlüsse erfaßt werden. « Kausalität ist — wenn man sich so ausdrücken darf — gewordenes, entorganisiertes, in den Formen des Verstandes erstarrtes Schicksal. » (Spengler, I, p. 167.) « So sonderbar es klingt, der Zufall im alltäglichen Sinne ist mit dem Kausalitätsprinzip innerlich verwandt. Das Anorganische, Richtungslose verbindet sie. Aber sie sind beide etwas Fremdes im Geschichtsbilde; sie gehören der Oberfläche an .... » (Spengler, I, p. 211.)

In typisch positivistischer Art wird bei Spengler der Begriff der Kausalität durch den Gedanken einer einfachen Aufeinanderfolge ersetzt, wo Beweger und Bewegtes nur als Vorausgehendes und als Folgendes aufgefaßt werden. Damit werden alle Wirkungen ihrem Wesen nach als Zufallsprodukte gewertet und da in der Aufeinanderfolge der Phänomene jeder Seinsgrund ausgeschlossen ist, wird die chronologische Ordnung über den Haufen geworfen. Auch hier hat Spengler unerschrocken die Folgerungen gezogen. Er will die Prinzipien der Kontinuität und der Chronologie im geschichtlichen Geschehen durch die Prinzipien der Kohärenz und der Homologie ersetzen. Die Geschichtswissenschaft hat nach Spengler die Aufgabe, die Kohärenz aller Erscheinungen einer Kultur im strengsten Sinne nachzuweisen. An Stelle der bisher üblichen Längsschnitte in der Geschichtsdarstellung fordert Spengler eine querschnittsmäßige Betrachtung des geschichtlichen Geschehens. Richtig verstanden, hätte Spenglers Postulat einen großen Wert. Aber seine querschnittsmäßige Methodik wird sofort illusorisch, wenn er zugleich die Forderung aufstellt, daß sich der Historiker des Kontinuitätsbegriffs zu begeben habe. Der mit der richtigen Intuition ausgerüstete Historiker dürfe nicht nach dem kausalen, sondern nach dem morphologischen Zusammenhange der Phänomene fragen.

Mit noch größerer Verachtung als die Wirkursachen behandelt Spengler die Zweckursachen. « Der Mißgriff der Teleologie, dieser

Unsinn allen Unsinns innerhalb der reinen Wissenschaft, bedeutet nichts anderes als den Versuch, den lebendigen Gehalt aller naturhaften Erkenntnis und mit ihm das Leben selbst durch das mechanistische Prinzip einer umgekehrten Kausalität, zu bannen, zu assimilieren. Die Teleologie ist eine Karikatur der Schicksalsidee. » (Spengler, I, p. 169.) Spenglers Entwicklung ist also eine ziellose Bewegung. Ein Evolutionismus ohne Seinsbegriff, ohne eigentliche Aktualität, muß notwendigerweise von einem Bewegungsziel der Entwicklung abstrahieren. Tatsächlich aber konnte Spengler in seiner künstlerischen Art das Weltgeschehen zu erfassen, dem Zweckbegriff doch nicht entgehen. Er travestiert diesen Begriff, um nicht unangenehme Konzessionen machen zu müssen, mit seiner eigenartigen Schicksalsidee. Freilich besteht sein Schicksalsbegriff in einer kausalfreien Notwendigkeit. Wir finden so bei Spengler die typischen Auffassungen der voraristotelischen Philosophie, wo man den Zufall und das Schicksal vergöttlicht und das Menschenleben dem blinden Fatum überantwortet hat. Es gibt in diesem starren Mechanismus nichts als Bewegung ohne ein formierendes Prinzip und ohne eine Zweckbestimmung. Spengler modifiziert den Fatalismus der antiken Philosophie ein wenig, indem er Zufall und Schicksal scharf unterscheiden will. Zufall ist nach Spengler ein ursachloses und sinnloses Ereignis, Schicksal ein ursachloses, aber sinnvolles Geschehen. Hier wird nun Spengler auf einmal teleologisch. Telos bezeichnet nach des Wortes eigentlichster Bedeutung die Vollendung. Spengler faßt die Zivilisation als das Schicksal und die Vollendung der Kultur auf. Zivilisation ist tatsächlich in der Spenglerschen Philosophie das Telos der kulturellen Entwicklung. Obwohl aber die Schicksalsidee jede Kultur immanent determiniert, so ist doch die Bestimmung dieses Telos als durchaus kausalfrei anzusehen. Wir haben hier weniger einen antiteleologischen als vielmehr einen ultrateleologischen Standpunkt, die Idee eines ursachlosen Telos, das dennoch alles bestimmt. Spenglers Schicksalsidee ist nichts anderes als ein überspannter Zweckbegriff, eine Ausgeburt moderner Denkweise, die in ihrer phänomenalistischen Art Ursache und Zweck als Gegensätze, die finale Betrachtung als perverse Kausalbetrachtung ansieht. Nicht die Teleologie ist daher eine Karikatur der Schicksalsidee, wie Spengler meint, sondern umgekehrt erscheint die Spenglersche Schicksalslehre als Karikatur der Teleologie.

Gerade die morphologische Betrachtung des Weltgeschehens nötigte Spengler, alle Erscheinungen des kulturellen Lebens auf einen

Gesichtspunkt, ein Prinzip hinzuordnen. Er nennt dieses Prinzip das Schicksal; methodisch aber bedeutet für ihn dieser Schicksalsbegriff dasselbe wie der Zweckbegriff. Daß Spenglers Schicksalsidee nichts anderes als eine phänomenalistische Verbildung des Zweckbegriffs darstellt, zeigt vor allem seine eigentümliche Lehre von Raum und Zeit. Kausalität ist ihm die Denkform, durch welche wir die Ausdehnung des Räumlichen erfassen, das Schicksal ist die Form, welche uns die Richtung der Zeit repräsentiert. (Vgl. Spengler, I, p. 9.) Das Schicksal ist für Spengler die Determinante der Bewegung in der kulturellen Entwicklung, es ist nach der ganzen Anlage seines Evolutionismus ein Entwicklungsziel, das blind, unbewußt, aber nach inneren morphologischen Gesetzen notwendig angestrebt wird.

II.

Der Raum ist nach Spengler das Weltbild der Naturwissenschaft, die Zeit das Weltbild der Geschichte. So sind bei ihm Zeit und Raum zwei verschiedene Erkenntnisprinzipien, Grundlagen zweier verschiedener Weltanschauungen. (Vgl. p. 143.) Die Wissenschaft hat sich ausschließlich auf dem Gebiete der Raumprobleme zu betätigen; die Zeitprobleme des geschichtlichen Geschehens «gehören in den Bereich unmittelbarer Erlebnisse und Intuitionen». (Spengler, I, p. 149.) Der Raum verwirklicht sich nach Spenglers Auffassung in jedem Individuum in anderer Weise und es ist absolut unmöglich, sich über die verschiedenen Arten der Raumverwirklichung zu verständigen. Der Raum bedeutet schließlich für Spengler nichts anderes als die Form des Angeschauten, während die Zeit die Form des Anschauens darstelle. (Vgl. Spengler, I, p. 240 f.) Spenglers Lehre von Raum und Zeit zeigt mit erschreckender Offenheit die katastrophalen Folgen, die Kants Kampf gegen die Objektivität der Sinneserkenntnisse nach sich ziehen mußte. Die subjektivistische Auffassung von Raum und Zeit hat Spengler tatsächlich dazu geführt, daß er alles außer dem Ich Existierende nur als Produkt der affektiven Tätigkeit der Menschenseele betrachtet. Nach dieser Auffassung schafft das perzipierende Ich die Ausdehnung, die Härte des Körpers, den es fühlt, die Figur des Naturschönen, das es bewundert, die kunstvolle Harmonie der Melodie, die das Ohr erfreut. Auf einem solchen Standpunkt hört überhaupt alles Philosophieren auf und nur ein dogmatisierter Solipsismus bleibt als letzte wissenschaftliche Möglichkeit. Eine solche Philo-

sophie kann aber überhaupt nicht mehr ernst genommen, sondern muß vielmehr als Phantasiespiel eines exzentrischen Idealisten gewertet werden.

Die Ansicht, daß die Zeit nur die Erkenntnisform der innern, der Raum die Form der äußern Erkenntnis sei, der objektiv in den Dingen nichts entspricht, führt ebenfalls zur Leugnung des Kontradiktions- und Identitätsprinzips, denn wenn die Körper in ihrer Identität keine objektive Dauer haben, kann ich ohne weiteres demselben Ding widersprechende Prädikate zuweisen. Von seinem subjektivistischen Standpunkt aus lächelt Spengler mit gutem Grund über die Mühen der empirischen Geschichtsforschung. Das Objekt sei dem Forscher doch nie erfaßbar; wozu denn der gewaltige Apparat wissenschaftlicher Akribie, wenn er nur die Sisyphusarbeit unmöglicher Zweckerfüllung bedeutet? Spenglers Lehre beweist den individualistischen Historikern, wie unfruchtbar und gefährlich der Subjektivismus der historischen Methodik wird.

Aristoteles gibt freilich zu, daß wir nicht eine Zeit im allgemeinen, in sich erfassen, aber er verteidigt die reale Existenz des konkreten Raumes und der konkreten Zeit in allen Objekten unserer Sinneserkenntnis. Das Postulat der subjektivistischen Raum- und Zeitanschauung hat bei Spengler natürlich eine sehr merkwürdige Auffassung des Begriffes der Quantität zur Folge. Quantität ist für ihn eigentlich nur der Inhalt des Raumgefühls. Mit der Zeit hat die Quantität schon gar nichts zu tun; die Zeit gehört, nach Analogie der Spenglerschen Konstruktion zu schließen, eher in die Kategorie der Qualität. Bei solchen Begriffsverwirrungen können wir natürlich noch viel weniger erwarten, daß Spengler die extensive und die numerische Quantität richtig unterscheiden würde. Sein subjektiver Zahlenbegriff führt ihn einerseits zum Postulat der zahlenlosen, schicksalhaften Geschichte, andererseits zur Vergötterung eines Zahlenmysteriums, als ob es im Subjekte eine in sich existierende, von den gezählten Objekten unabhängige Zahl gäbe.

Schließlich verwechselt Spengler die Quantität mit der Substanz der Dinge, indem Quantität und Wesen einfach identifiziert werden. In seiner subjektivistischen Befangenheit übersieht er, daß die Substanz etwas in sich Subsistierendes ist, während die Quantität nicht in sich selbst existiert, sondern stets die Quantität eines Dinges ist. Für Spengler fällt eben die Wesenheit mit dem Augenschein zusammen, während Aristoteles die Substanzen als den Sinnen unzugänglich und

nur dem Geiste erfaßbar nachweist und gerade dadurch die Substanz von der Quantität scharf unterscheiden kann.

In seiner Lehre vom Unendlichen und von der Ausdehnung verwechselt Spengler das Mathematische und das metaphysische Unendliche, den ideellen Raum mit dem reellen Raum, die ideelle oder mögliche Zeit mit der reellen Zeit. Der reelle Raum ist der Ort der Körper; er ist die Gesamtheit dieser Orte; er allein ist der Erfahrung zugänglich, ist aber auch begrenzt und kontingent. Eine unendliche Zahl, wie sie Spengler der faustischen Kultur zudiktiert, kann man überhaupt nicht erfassen, sie ist ein innerer Widerspruch. Etwas anderes ist es mit der unbegrenzten Zahl, die in der Möglichkeit beständiger Vermehrung besteht. Diese unbegrenzte Möglichkeit ist aber in der ideellen Ordnung, während das Unendliche der realen Ordnung zugehört. Das Unendliche kann in keiner Weise vermehrt werden, eine Zahl aber bleibt stets der Vermehrung zugänglich.

Nicht weniger als eine unendliche Zahl ist auch ein unendlicher Raum möglich, denn ein Ganzes vielfältiger Teile, wo jeder Teil meßbar ist, wird nie unendlich sein. Der von Spengler formulierte Begriff der unendlichen Zeit ist ein innerer Widerspruch; Raum und Zeit sind entia rationis, aber begründet in der Natur der Dinge.

Raum und Zeit sind allerdings zwei verschiedene Begriffe. Der Raum ist koexistent, die Zeit ist sukzessiv. Aber in dieser Unterscheidung beider Begriffe ist noch kein Anlaß gegeben, Raum und Zeit als zwei verschiedene, ja gegensätzliche Erkenntniskategorien zu statuieren, wie es von seiten Spenglers geschieht. Raum und Zeit sind kontinuierliche Quantitäten, die wie alle abstrakten Quantitäten unbegrenzt vermehrt und vermindert werden können. Raum und Zeit begrenzen sich zudem gegenseitig.

Der Begriff der Zeit ist eng verknüpft mit dem Begriff des Seins. Der Evolutionismus zerstört den Zeitbegriff, denn dieser setzt notwendig voraus, daß die Aufeinanderfolge sich kontinuierlich im selben Sein vollziehe. Die Zeit ist nicht die Bewegung, die Entwicklung selbst, das Schicksal, wie Spengler lehrt, sie ist nur das Maß der Bewegung. Indem Spengler die Zeit mit der Bewegung identifiziert, muß es bei ihm logischerweise eine verschiedene, eine langsamere und eine schnellere Zeit geben, je nach dem Tempo der Entwicklung. Daß Zeit und Bewegung nicht dasselbe sind, läßt sich schon leicht aus dem Umstande ersehen, daß mit dem Wachsen der Bewegung ihre Zeitdauer abnimmt und eine schwächere Bewegung eine längere Dauer bedingt. Spengler

gibt allem Existierenden dieselbe Seinsweise, daher ist bei ihm auch alles in derselben Weise durch die Zeit bedingt. Der Mensch und die Kultur entwickeln sich nach Art der Pflanzen. Auch die unsterbliche Menschenseele und ihre Schöpfungen können nach Spengler nicht über ihre Zeit hinauswachsen, sie fristen dasselbe Eintagsdasein wie das Gras, das heute blüht und morgen welkt.

So sehr Spengler Raum und Zeit als Gegensätze darstellt, so identifiziert er sie doch in Bezug auf ihren Ausgangspunkt. Aus der Zeit entsteht der Raum ; Raum ist erstarrte Zeit. Eine solche aprioristische Konstruktion kann sich nur in Widersprüche verrennen. Spengler hätte wie Aristoteles vom Begriff der Bewegung ausgehen sollen. Zeit und Raum sind die beiden Grundbedingungen der Bewegung. Die Bewegung vom Punkt A zum Punkt B setzt einen Raum voraus ; das sukzessive Streben dieser Bewegung braucht Zeit. Raum und Zeit sind daher nicht zwei Begriffe, die sich im Gegensatz identifizieren, indem gestorbene Zeit zum Raume wird. Die Wurzel dieses Irrtums liegt darin, daß Spengler Zeit und Bewegung als Synonima auffaßt.

Diese Ineinssetzung von Zeit und Bewegung wird noch interessanter, wenn Spengler auf der andern Seite die Bewegung mit dem Leben identifiziert. Das Leben ist aber für ihn wiederum nichts anderes als der Prozeß, durch den die Seele « aus dem Chaos des Sinnlichen einen Kosmos symbolisch gestalteter Phänomene erschafft ». (Vgl. Spengler, I, p. 226.) So wird die gesamte Welt für Spengler nur zum Ausdruck, zum Zeichen und Symbol des individuellen Daseins. (Vgl. Spengler, I, p. 137.) Von diesem Standpunkte aus kann er dann getrost den Satz wagen : « Der Mensch war gewiß ein Atom im Weltall, aber das Weltall war zugleich das Produkt seiner Vernunft. » (Vgl. Spengler, I, p. 225 ; vergl. auch p. 228.)

Der falsche Bewegungsbegriff Spenglers ist mit seiner subjektivistischen Lehre von der Sinneserkenntnis eng verknüpft. Auch in der aristotelischen Lehre ist die Sinneserkenntnis eine Art Bewegung. Sie erblickt aber nicht schon in der Sinnesbewegung die Erkenntnis selbst, wie Spenglers Ausführungen dartun wollen. Für Spengler gibt es eben keine adaequatio rei et intellectus. Wahrheit als Erkenntnisziel erscheint ihm unmöglich, da der Intellekt sein Objekt nie erreichen könne.

III.

Die phänomenalistische Metaphysik bildet für Spengler auch den Ausgangspunkt seiner geschichtswissenschaftlichen Methodenlehre. Die geschichtsphilosophische Bedeutung von Spenglers Werk besteht darin, daß er den bis jetzt kühnsten Versuch gewagt hat, um die künstlerische Intuition als alleiniges Prinzip der Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung aufzustellen. In Bezug auf die Kenntnis des Materials ist Spengler freilich nur ein Kompilator und oft ein sehr oberflächlicher Nachschreiber. Er nennt seine Gewährsmänner nirgends, wiewohl sie ihm materiell so zu sagen alles bieten müssen. Vico, Hegel, Comte und Spencer sind die natürlichen Ahnen seiner Lehre. Daneben zeigen sich Einflüsse der Naturphilosophie Lamprechts und Chamberlains, sowie von Diltheys positivistischem Idealismus, aus dem er viele Bestandteile seiner Wissenschaftslehre herübergenommen hat.[1] Schon Dilthey erblickt die Aufgabe der Geschichte in einer künstlerischen Darstellung des Einmaligen auf Grund einer Psychologie, welche die Gleichförmigkeiten in der Abfolge der seelischen Struktur aufweist. Auch Dilthey reißt die naturwissenschaftliche und geschichtliche Erkenntnis scharf auseinander und formuliert das von Spengler in ähnlicher Weise ausgesprochene Prinzip: Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.

Ferner kommen als Quellen für Spengler auch Schelling, Nietzsche, Vaihinger, Bergson, Troeltsch und Tönnies in Betracht. Spenglers originale Leistung aber bleibt die gewaltige Synthese des mannigfaltigen Lebens der verschiedenen Kulturen, die großangelegte Schöpfung der künstlerischen Intuition des Weltgeschehens. Wir wollen daher bei dieser geschichtsmethodischen Kritik nicht in kleinlicher Weise den Quellen seiner Materialkenntnisse, wiewohl er sich viel auf diese zu gute tut, nachspüren, wir gedenken noch viel weniger, die empirischen Schwächen dieser Materialkenntnisse aufzudecken, sondern wollen einzig und allein den prinzipiellen Standpunkt, die künstlerische Intuition als Prinzip der Geschichtswissenschaft zum Gegenstand kritischer Behandlung machen.

[1] Vgl. *Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften; Das Erlebnis und die Dichtung; Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie — in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1890 — Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Sitzungsberichte, 1905; Das Wesen der Philosophie, ‚Kultur der Gegenwart, I. Bd.

Wenn wir aber nach dem Wert der künstlerischen Intuition für das geschichtliche Erkennen fragen, dann müssen wir ausgehen von der alten Streitfrage, ob die Geschichte eine Kunst oder eine Wissenschaft sei. Nach unserer Ansicht muß man in dieser Frage unterscheiden zwischen Geschichtsmethodik und Gsechichtsdarstellung. Die historische Methodenlehre ist als Systematik der Gesetze des historischen Forschens ganz sicher eine Wissenschaft, da wir es hier mit einer ursächlichen Erkenntnis eines Universellen zu tun haben. Die geschichtliche Darstellung dagegen ist eine Synthese wissenschaftlicher Forschung und künstlerischer Intuition; denn auch unter den besten Forschern verstehen es nicht alle in derselben Weise, dem toten Leib der historischen Figur eines Zeitalters den Odem des Lebens einzuhauchen. Der wissenschaftlichen Gesetze der Methodik kann sich die Geschichte nicht begeben, wenn sie ihr Objekt, außerpersönliche, vergangene und sinnlich nur mittelbar wahrnehmbare Dinge, erreichen will. Die geschichtliche Darstellung aber verlangt andererseits eine lebensvolle Gestaltung des wissenschaftlich gesicherten Materials. Das Primäre und Wichtigste aber bleibt die durch Anwendung wissenschaftlicher Gesetze sich vollziehende Feststellung des Objekts, da sonst die Geschichte in sich unmöglich wäre. Die Geschichte ist daher in erster Linie Wissenschaft und historische Erkenntnisprinzipien haben allein den wissenschaftlichen Standpunkt zu berücksichtigen.

Wesen, Umfang und Selbständigkeit einer Wissenschaft werden bestimmt durch ihr Material- und Formalobjekt, durch die *Dinge*, die sie systematisch behandeln will und durch den *Gesichtspunkt* der systematischen Ordnung. Wenn wir daher die Intuition auf ihren erkenntnistheoretischen Wert für die Geschichtswissenschaft zu prüfen haben, dann haben wir eine Doppelfrage zu stellen:

1. Erreicht Spenglers Methode das Materialobjekt des geschichtlichen Erkennens?

2. Kann Spenglers Intuition formierendes Prinzip der historischen Systematik werden?

Das Materialobjekt der Geschichtswissenschaft, der historische Gegenstand, ist kein einheitlicher und homogener, wie dies aus Spenglers Geschichtsauffassung hervorzugehen scheint. In echt idealistischer Weise wird bei Spengler alles Weltgeschehen in psychisches Geschehen aufgelöst. Wir haben hier ein ganz merkwürdiges Extrem zur materialistischen Geschichtsauffassung vor uns. Diese überschätzt die physischen Kräfte der Geschichte, die panpsychistische Auffassung

Spenglers ignoriert in einseitiger Überschätzung der psychischen Faktoren die materiellen Faktoren des kulturellen Lebens. Die Wahrheit liegt in der Mitte : der Mensch ist ein Kompositum von Leib und Seele ; eine Kultur wird nur vom ganzen Menschen geschaffen. Das kulturelle Leben besteht in der Umgestaltung der materiellen Dispositionen durch die Seele, wodurch dann nicht bloß die physischen Dispositionen, sondern die Geisteskräfte selbst kräftiger gestaltet und vollkommener entwickelt werden.

In der Feststellung der historischen Tatsachen ist sorgfältig darauf zu achten, daß sie nicht schon gedeutet werden, ehe sie überhaupt festgestellt sind. Die Frage nach dem historisch Wesentlichen darf nicht unabhängig vom Gegenstand gelöst werden, nach Art aprioristischer Konstruktionen aus subjektiven Bedürfnissen, wie dies bei Spengler geschieht. Spengler *postuliert*, entgegen den augenscheinlichsten Tatsachen des Kulturlebens, das Psychische als das alleinige Objekt der Geschichte. Er schränkt aber auch dieses Materialobjekt willkürlich noch mehr ein, indem er, ebenfalls in der Form eines einfachen Postulates, das Organisch-Psychische als Objekt der Geschichtswissenschaft aufstellt. Diese Auffassung der Kulturen als Organismen ist aber keineswegs so unbestritten ; es liegt in ihr ein gewisser Ultrarealismus, indem Kulturen und Gesellschaften als in sich bestehende und subsistierende Wesenheiten angenommen werden. Das Individuelle und Singuläre, das in der Geschichtswissenschaft eine große Rolle spielt, wird in dieser sogenannten organischen Auffassung der Geschichte vollständig unterdrückt. Zudem ist Spenglers organisches Weltbild nicht vollkommen und folgerichtig ausgestaltet. Für ihn ist nur das historisch wesentlich, was sich nach Art der pflanzlichen Organismen erfassen läßt. Damit wird die Welt der historischen Objekte in einer unerhörten Weise eingeschränkt und vergewaltigt, ohne daß Spengler sich auch nur im geringsten bemüht, seine sonderbaren Postulate irgendwie zu begründen. Durch dieses Vorgehen hat sich Spengler über ein Fundamentalprinzip der historischen Forschung hinweggesetzt, indem er Tatsachen gedeutet und gewertet hat, ehe er sie überhaupt gefunden hatte.

Aus praktischen Gründen war Spengler allerdings genötigt, von solchen Postulaten auszugehen, da die Geschichte für ihn prophetische Zwecke zu erfüllen hat. Die Prämissen für seine geschichtsphilosophischen Prophetien hat er freilich nicht begründet, sondern vorausgesetzt. Zu diesen Voraussetzungen gehört vor allem die Annahme,

daß jede Periode einen durchaus einheitlichen und bestimmt abgegrenzten Charakter trage und eine Wesenheit in sich darstelle. Auch hier hat man sich vor Extremen zu hüten und die thomistische Lehre von Akt und Potenz anzuwenden; es wird dann kaum möglich sein, den Charakter einer Periode in zu einseitiger und abgeschlossener Weise festzulegen; denn jede Periode der Geschichte hat ihre Entwicklungsmöglichkeiten in der vorhergehenden Periode, die oft entwicklungsgeschichtlich mit ihr in gegensätzlicher Beziehung steht.

Eine andere Voraussetzung Spenglers ist die Annahme, daß die Kulturepoche ihre einzelnen Phasen immer mit Notwendigkeit durchläuft. Einen metaphysischen Beweis hat Spengler für diese Theorie nicht erbracht und den Versuch eines empiristischen Induktionsbeweises hat er nicht gewagt. Angenommen auch, daß in den acht Kulturen, die Spengler aufzählt, sich diese notwendig vollziehende Periodik nachweisen ließe, so kann uns Spengler doch nicht dafür einstehen, daß neben diesen Kulturen keine andern existiert haben, die diese Perioden nicht durchlaufen hätten, daß ferner alle kommenden Kulturen dieselben Phasen durchmachen werden. Der Schluß von zwei oder auch acht Kulturen auf alle möglichen Kulturen taugt auch als wissenschaftliche Hypothese nicht gerade sehr viel, wenn damit eine Wissenschaft fundiert werden soll.

Spenglers Methodik will und kann ihr Objekt nicht erreichen, denn bei ihm geht alles auf in der Bedeutungsfrage, der sich die historischen Phänomene einzuordnen haben. Nur was unter den Gesichtspunkt dieser Bedeutungsfrage fällt, ist für ihn ein historisches Phänomen. Welcher Art ist nun dieses Formalprinzip, das bei Spengler tatsächlich Materialobjekt und Methode zugleich darstellt, das Gesetz der Auswahl, das die historischen Phänomene als wesentlich und unwesentlich von einander scheidet? Hier begeht Spengler den großen Fehler, daß er, entgegen seiner gewöhnlichen Tendenz, den stark relativen Charakter des historisch Wesentlichen zu wenig würdigt, indem er als geschichtswissenschaftlich wesentlich nur jene Phänomene erblickt, die seiner biologischen Kulturauffassung entsprechen. Der sachverständige Historiker kennt den stark relativen Charakter der historischen Wesentlichkeitsfrage, indem er die verschiedenen Erkenntnisziele der historischen Forschung zu würdigen versteht, wo ein weiter Spielraum bleibt zwischen der Weltgeschichte, der Kulturgeschichte, der politischen Geschichte, der Kirchengeschichte, der National-, Provinzial-, Orts-, und Familiengeschichte, die alle ihren eigenartigen Objektkreis haben.

Der Wert einer Methode richtet sich nach dem Grade, in welchem sie die Verwirklichung des Erkenntniszieles ermöglicht. Die exakteste und wissenschaftlichste Methode ist daher jene, welche mit den geeignetsten Mitteln arbeitet, um das Erkenntnisziel zu erreichen. Spengler will die Intuition in die geschichtswissenschaftliche Methodik als alleiniges Erkenntnisprinzip einführen. Intuition kann eine verschiedene Bedeutung haben, je nachdem man entweder ihren Gegenstand, oder ihr Ziel, oder ihre Mittel, oder alles zusammen berücksichtigt. Intuition kann ganz allgemein als ein Erkennen definiert werden, das sich, anstatt abstrakter Begriffe, anschaulicher Vorstellungen bedient. Spengler hält die Intuition für ein unmittelbares Erkennen ; ja sie geht eigentlich nach seiner Ansicht über das Erkennen hinaus und bedeutet ein direktes Erleben und « Sicheinfühlen ». Intuition bedeutet ferner nach Spengler jene Erkenntnisweise, die sich vor allem mit den Typen befaßt, die im unmittelbaren Erfassen des metaphysischen Wesens besteht. Nach Spengler beruht der Unterschied zwischen dem intuitiven und dem begrifflichen Erkennen in zwei verschiedenen Weltanschauungen, die in der verschiedenen geistigen Konstitution der Menschen begründet sind.

Gewiß bedarf der Historiker der Intuition, wenn er geschichtliches *Leben* darstellen will ; aber Spengler geht viel zu weit, wenn er der Intuition den tiefern, ja einzigen Erkenntniswert beimißt. Die Intuition darf nicht, wie Spengler meint, jeder Kontrolle an objektiven Prinzipien entzogen werden, sondern muß ihre Probe für die geschichtswissenschaftliche Tauglichkeit in der Empirie bestehen, wenn sie für die Geschichte irgend welchen Wert haben soll. Eine rein subjektive Intuition, ohne allgemeine Begriffe, kann nie eine Wissenschaft begründen, kann in keiner Weise ein objektiv vollzogenes Geschehen im Sinne der objektiven Wahrheit systematisch ordnen. Die Tatsache der reinen Intuition ist übrigens wissenschaftlich noch nicht erwiesen und dürfte kaum je erwiesen werden, da sie nicht menschenmöglich ist. In jeder Intuition finden wir einen Allgemeinbegriff, der uns die Intuition in der Analyse ihrer Einzelheiten und in der Eigenart ihrer Synthese verständlich macht. Eine reine Intuition würde unverstanden bleiben und könnte dem Menschengeiste nichts bieten. Wir sehen auch bei Spengler, wie sich unter dem Schein von Beschreibungen und Metaphern, die seinen Intuitionen Ausdruck geben sollen, bestimmte Begriffe, Prinzipien und Deduktionsschlüsse verbergen, die alle dem obersten metaphysischen Prinzip « Alles ist Werden » untergeordnet werden.

Die Intuition ist in der Hand Spenglers ein praktisches Mittel, um sich jeder philosophischen und jeder empirischen Kritik entziehen zu können. Die Richtigkeit seiner eigenartigen kulturbiologischen Konstruktion beweist Spengler eigentlich nur damit, daß er sich auf den divinatorischen Blick seines intuitiv-göttlichen Schauens beruft. Aber an die tatsächliche Wirklichkeit kommt Spengler mit seiner Intuition doch nicht heran. Wären die Kulturen wirklich jene strengen Einheiten, die Spengler konzipiert hat, so müßte jede psychische Äußerung eines jeden Individuums den einheitlichen Charakter der Epoche zum Ausdruck bringen. Diese Äußerungen müßten dann zugleich als die beherrschenden Züge einer Epoche klar hervortreten. Für diesen grundlegenden Nachweis reicht Spenglers Intuitionsprinzip schon gar nicht aus. Auch die Frage, ob die Kulturen sich tatsächlich von einem Stadium kindlicher Unbeholfenheit, Unschuld und Tatenlust zu einem Stadium lebensmüder Greisenhaftigkeit entwickeln, ist in erster Linie eine Tatsachenfrage, die nicht a priori durch ein intuitives Erleben gelöst werden kann.

Spenglers Terminologie ist ein deutlicher Beweis, welch vage Gedankenbilder durch die Intuition geschaffen werden. Die Intuition des Historikers muß nach seinem Forschungsobjekt determiniert sein, sonst sind ihre Schöpfungen entweder künstliche Konstruktionen oder leere Begriffe. Ein zu weit gespannter und leerer Begriff ist bei Spengler z. B. der Begriff « Abendland ». Die geistige Einheit, die er mit diesem Begriff festlegen will, ist keineswegs so geschlossen, wie Spengler uns nahelegen möchte. Es gibt unzählige Erscheinungen des abendländischen Kulturlebens, die sich nicht in ein einheitliches Schema hineinstellen lassen, am wenigsten in die Konstruktion Spenglers. Warum hat Spengler die gewaltige Bewegung der Neuscholastik in den letzten Jahrzehnten mit keinem Worte erwähnt? Nur deshalb, weil sie nicht in seine aprioristische Konstruktion paßt, und weil die Tatsachen sich nach Spenglers subjektiven Bedürfnissen zu richten haben.

Auch die intuitive Konstruktion einer auf- und absteigenden Linie des Kulturgeschehens entspricht dem wirklichen geschichtlichen Werdegang in keiner Weise. Die Schwankungen dieser Entwicklung springen schon dem oberflächlichen Beobachter in die Augen. Antizipationen kommender Kulturbedürfnisse und Kulturtätigkeiten einerseits und andererseits bedeutende Rückschläge in längst vergangene Epochen sind in der geschichtlichen Entwicklung fast an der Tagesordnung. Auf jeden Fall läßt sich das kulturelle Leben nicht nach

dem Schema steigender und abnehmender psychischer Intensität behandeln. Wir gewahren in allen Glanzperioden auch Schwächeerscheinungen, und umgekehrt gibt es auch keine noch so dekadente Periode, die jeden positiven Gehaltes bar wäre.

Am allerwenigsten vermag Spenglers Intuitionsmethode den Nachweis zu führen, daß alle Kulturprodukte Schöpfungen einer in sich subsistierenden Kulturseele seien ; sie könnten ebensogut als Wirkungen der Milieufaktoren erklärt werden. Überhaupt hat Spengler gerade die wichtigsten Faktoren der Kulturentwicklung außer Acht gelassen. Von seiner Vernachlässigung der materiellen Bedingungen haben wir bereits gesprochen. Ganz oberflächlich hat er die Stellung der einzelnen Individuen zu der ihnen übergeordneten Kulturpsyche behandelt ; gerade dem Kernproblem des historischen Lebens, dem Problem des Verhältnisses von Individuum und Masse ist Spengler aus dem Wege gegangen. Spenglers Stellung in dieser Frage ist so unentschieden wie möglich. Einerseits erscheinen die Individuen nur als Symbole und Produkte der Kulturpsychen, andererseits aber sind sie wiederum die Träger und Verwirklicher des kulturellen Lebens. Der Standpunkt wird klarer, wenn wir die Gesamtheit seiner Systematik betrachten ; in die Spenglersche Konstruktion passen keine selbständigen Individuen, und darum gibt sich auch Spengler keine weitere Mühe, die individuellen Unterschiede zu erklären. Dieses Singuläre aber kann schon deswegen nicht von der Geschichtsdarstellung — und wenn sie auch die weitesten Konzeptionen hat — ausgeschaltet werden, weil das Verhältnis von Individuum und Masse in den verschiedenen Kulturepochen, und in derselben Epoche, auf den verschiedenen Kulturgebieten, stets ein anderes ist.

Gänzlich übergangen hat Spengler die Faktoren der Rassen- und der Nationalpsychologie ; sie haben für ihn der Kulturpsyche gegenüber nichts zu bedeuten. Es ist das die notwendige Konsequenz von Spenglers mechanistischem Evolutionismus, der von den vagen Konstruktionen seiner Kultureinheiten alles Eigenartige ausschließen muß.

Eine merkwürdige Frucht von Spenglers Intuitionsmethode ist sein Symbolbegriff. Für Spengler ist alles Körperliche Symbol des Geistigen. Symbole sind daher bei ihm ihrem Wesen nach stets etwas Materielles, das Symbolisierte ist das Psychische. Spengler geht aber noch weiter, indem er Produkt und Symbol identifiziert und so alles, was Symbol eines Psychischen ist, also alles Materielle, zugleich als dessen Produkt betrachtet ; und zwar sind diese Symbole Produkte

des Psychischen nicht bloß im Sinne eigenartiger Verarbeitung der materiellen Disposition, sondern Produkte im absoluten Sinne, da sie ihrem ganzen Sein nach durch die Psyche geschaffen werden.

Mit solchen intuitiv vollzogenen Symbolisierungen sucht dann Spengler die Einheit seiner Kulturpsychen nachzuweisen. Dieser Beweis ist schon deswegen sehr gefährlich, weil gerade Spenglers Symbole nicht bloß für die Kulturepoche, der sie zugeteilt werden, charakteristisch sind, sondern zwanglos auf andere Kulturen und Zeitalter übertragen werden können ; man denke nur an Spenglers Raum- und Zeitsymbole in der Kultur der Antike und des Abendlandes. Schließlich zeigt sich in Spenglers Symbollehre die typische Auffassung der Zweiseitentheorie, wo Physisches und Psychisches nur als zwei verschiedene Anschauungen der Gesamtheit des « Nicht-Ich » aufgefaßt werden. In allen Problemen, die prinzipielle Stellungnahme fordern, zieht sich Spengler auf seinen subjektivistisch-skeptizistischen Standpunkt zurück und verbaut dem Gegner in der Abgeschlossenheit eines extremen Solipsismus alle Wege für beweisende Belehrungen. Spenglers lähmender Skeptizismus wird sich bald überleben ; der Menschengeist kann sich nun einmal nicht damit abfinden, daß Verstand und Wille ihm nur dazu gegeben seien, damit er einsehe, daß sie ihm besser nicht gegeben worden wären. Eine Stufe, auf der man sich schämen muß, Mensch zu sein. Spenglers Werk aber wird ein Denkmal bleiben der traurigen philosophischen Verirrungen des selbstüberhobenen, kulturstolzen Menschengeistes, ein Denkmal der gewaltigen geistigen Krisen unserer Tage und nicht zuletzt ein Zeugnis des unruhigen Sehnens der Menschenseele nach unvergänglichen und ewigen Werten.

Die aristotelischen Grundlagen der thomistischen Doktrin.

Von Dr. Eugen ROLFES, Köln-Lindenthal.

Seit dem Ausgange des Weltkrieges stehen wir vor einer neuen Entwicklung aller Dinge, ohne irgendwie je zu wissen, wie sie sich gestalten wird.

Es handelt sich nicht nur um die Auseinandersetzung auf staatlichem Gebiete, um Gegensätze in der äußern und innern Politik und ihre Überwindung, nicht nur um soziale und ökonomische Schwierigkeiten und einen rettenden Ausgang, sondern auch um die Anliegen des Geistes, nicht zuletzt um die Frage der Weltanschauung, die, man darf es wohl sagen, in ein neues Stadium gerückt worden ist.

Der lange, die Völker entzweiende Krieg hat sie einander auch näher gebracht. Auf beiden Seiten sind die Kriegsteilnehmer der verschiedenen Nationen und Bekenntnisse in geistigen Verkehr getreten und das Interesse für die alte katholische Kultur mit ihrer festen Weltanschauung stellte sich vielfach dort ein, wo es bisher nicht vorhanden war. Durch den Gegensatz wurde man auch des eigenen Mangels bewußt und fühlte das Bedürfnis nach mehr Licht, nach Klarheit und Wahrheit. Manche katholische Kameraden erfuhren auch ihrerseits, daß ihnen eine tiefere philosophische und dogmatische Bildung fehlte, da sie auf gestellte Fragen, die aus aufrichtigem Verlangen nach Belehrung kamen, keine Antwort wußten.

Auch die Verfassung mancher Staaten hat im Zusammenhang mit dem Kriege eine für die freiere Gedankenbewegung vorteilhafte Veränderung erfahren. In Rußland ist der Cäsaropapismus gefallen und die Weimarer Verfassung des Deutschen Reiches bestimmt, daß keine Staatskirche besteht und jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbständig ordnet.

Die deutsche Sozialdemokratie macht seit der Errichtung der Republik der Religion gegenüber den Eindruck einer gewissen Unbefangenheit und Objektivität. Da sie sich nicht mehr in dem Grade wie früher von den Arbeitgebern zurückgesetzt fühlt, beginnt sie ruhiger zu urteilen, auch über Fragen der Religion und Weltanschauung,

und, vor positive Aufgaben gestellt, fängt sie, in einigen ihrer Vertreter und Wortführer, an, den idealen Wert des Glaubens als konservativen Faktors zu verstehen.

Die religiösen Gegensätze gehen auf Weltanschauungsfragen und diese auf die Philosophie zurück. Die Philosophie ist die Wissenschaft der letzten Gründe, sie ist aber auch ein für alle gebildeten und denkenden Menschen gemeinsamer Boden der Verständigung.

Die deutsche Spekulation, die sich von Kant herleitet, bietet das Bild der Zerfahrenheit. Ein Arthur Schopenhauer und ein Eduard von Hartmann, die auf dem Kantschen Grunde aufbauen, sind bei dem Nihilismus angelangt. Sie haben das Volk der Denker in Verruf gebracht. Die Japaner sollen sich im Weltkrieg gegen uns gestellt haben, weil sie aus den ins Japanische übersetzten Schriften der beiden Philosophen den Eindruck erhielten, daß wir eine gottlose Nation sind. So steht es in den Berichten der Missionäre zu lesen.

Von der deutschen Philosophie wendet sich der Blick des Wahrheitssuchers zu der Forschung zurück, die von Griechenland ausging, in der Christenheit des Morgenlandes und des Abendlandes eine zweite Heimat fand und den Vorzug hat, seit Jahrtausenden die Philosophie der gebildeten Menschheit zu sein. Friedrich Heman hat um die letzte Jahrhundertwende im « Türmer » einen Aufsatz mit der Überschrift veröffentlicht : « Auch eine Jubilarin ». Die Jubilarin war ihm die Philosophie. Wir aber sagen : es ist die griechische Philosophie.

Die philosophische Wissenschaft geht bekanntlich auf Plato und Aristoteles als Begründer zurück. Aristoteles hat ihr auch die schulgerechte Form gegeben.

Diese Wissenschaft stellt Gott an den Anfang der Dinge, nachdem sie ihn auf dem Wege der denkenden Naturbetrachtung als ihren gemeinsamen schöpferischen Ursprung gefunden hat. Sie lehrt die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit und die sittliche Verantwortung. Das natürliche Recht und Gesetz ist nach ihr für die Staaten nicht minder bindend als für den Einzelnen.

Die christliche Offenbarung brachte der Welt neue und höhere Erkenntnisse, die die Vernunft aus sich selbst nicht gewinnt. Aber die griechische Weisheit hielt die Gefäße bereit, die Flut des Geistes aufzunehmen. Sie hatte die wissenschaftlichen Begriffe geformt, in die der neue Inhalt gefaßt werden konnte. Sie gab aber auch den christlichen Apologeten das Verfahren an die Hand, nach dem die Begründung und die Wiederlegung zu erfolgen hat. Und sie bot in den

gegenständlichen Errungenschaften ihrer Forschung eine Reihe von Einsichten, die dem Glauben die Wege bereiten können und auf denen er unter dem Beistande der Gnade sich aufbaut.

Deshalb findet sich der Gebrauch der griechischen Philosophie schon bei den frühesten Kirchenschriftstellern und nach ihnen bei den Kirchenvätern, in den Schriften, die sie zur Verteidigung des Glaubens oder zur Erklärung der Dogmen verfaßt haben.

Aber während die Väter bekanntlich sich mehr an die Spekulation Platos anschlossen, sind die Scholastiker des dreizehnten und der folgenden Jahrhunderte dem Stagiriten als dem bevorzugten Führer und Lehrmeister in der Philosophie gefolgt. Dafür war der zeitgeschichtliche Grund, wie man weiß, der Umstand, daß die arabischen Philosophen das Ansehen des Aristoteles mißbrauchten und seine falsch gedeuteten Lehren gegen das Christentum kehrten, weshalb die Scholastiker ihnen gegenüber den wahren Sinn des Philosophen zur Geltung brachten. Aber der sachliche und dauernd geltende Grund war, daß die strenge, schulgerechte Weise des Aristoteles für die wissenschaftliche Erörterung geeigneter war als die eigentümliche, freie und nicht immer klare Form der philosophischen Mitteilung bei Plato.

Der beste Kommentator des Aristoteles und der größte unter den Scholastikern, Thomas von Aquin, wird in der Kirche als der maßgebende Lehrer in der Philosophie verehrt, und der Heilige Stuhl hat seine Doktrin, unter Bezeichnung bestimmter oberster Sätze aus ihr, den Lehrern der Philosophie als Richtschnur vorgeschrieben.

Es versteht sich darum, daß der kirchlich gesinnte Philosoph es für seine Pflicht hält, mit der Lehre des Aquinaten in Übereinstimmung zu bleiben und sich nur von ihr zu entfernen, wenn es ihm von seinem wissenschaftlichen Gewissen nicht anders gestattet wird. Denn die Philosophie ist auch für die Katholiken eine Wissenschaft, die ihre Sätze aus der Vernunft, nicht von der Autorität nimmt, und wenn schon in der Theologie kein einzelner Lehrer und sein Wort unfehlbar ist, dann noch weniger in der Philosophie. « Ich bin gelehrt worden », so ungefähr schreibt Augustin an Hieronymus, « daß, abgesehen von den kanonischen Schriften, kein kirchlicher Lehrer in seinen Aussprüchen vor Irrtum gefeit ist. »

Indessen, worauf es hier ankommt und weshalb diese Seiten geschrieben sind, ist nicht sowohl eine Empfehlung der thomistischen Doktrin und eine Warnung vor jeder Abweisung, sondern wir verfolgen eine Politik der Sammlung, indem wir auch weiteren Kreisen der

Suchenden nahelegen möchten, sich an Thomas, und insbesondere dem Aristoteliker Thomas, zu orientieren; auf der andern Seite möchten wir die Philosophen und Theologen im eigenen Lager bescheiden darauf hinweisen, wie nützlich und zeitgemäß es wäre, Thomas im Zusammenhang mit Aristoteles zu behandeln, was freilich in der ersprießlichen Weise, wie wir es denken, nur auf Grund eines vorausgegangenen selbständigen Studiums des Philosophen geschehen kann.

Thomas ist den draußen Stehenden ein Fremder. Auf Grund seiner Stellung in der Kirche mag man selbst Vorurteile gegen ihn hegen. Nur aus diesem Gesichtspunkte möchte es vielleicht zu verstehen sein, wie z. B. Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande so absprechend über ihn urteilen konnte. Aristoteles ist mit Plato der allgemein anerkannte Forscher, der den Jahrtausenden vorgeleuchtet hat.

Führen wir Thomas auf seinen griechischen Gewährsmann zurück, so bringen wir das tatsächliche, geschichtliche Verhältnis zum Ausdruck, das ihn mit Aristoteles verbindet. Es winken sich die Denker aller Zeiten. Dieses Wort wird durch ein solches Verfahren bestätigt. Auch kann dabei das Verständnis des Aquinaten nur gewinnen.

Auch ist Thomas für die gedachte Zurückführung selber das Vorbild. Überall nimmt er auf Aristoteles Bezug. Ut dicit philosophus, ist eine stehende Formel bei ihm.

In mustergültiger Weise ist Zigliara in den zahlreichen und eingehenden Anmerkungen der Leoninischen Thomasausgabe der gedachten Forderung gerecht geworden. Er zeigt eine Vertrautheit mit Aristoteles und ein Verständnis der aristotelischen Texte, die nur die Frucht langer und selbständiger Beschäftigung mit dem Philosophen sein konnten.

Andere, auch schon verstorbene katholische Verfasser großer und mit Recht gelobter philosophischen Werke könnten genannt werden, die zu einem eigenen Studium des Aristoteles, obschon sie ihn oft anführen, nicht gekommen sind, nicht zum Vorteil ihrer Leistung.

Es muß besonders mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden, daß vereinte Kräfte erforderlich sind, um mit wissenschaftlicher Strenge zu prüfen und womöglich endgültig festzustellen, wie weit Thomas als Interpret des Aristoteles auch im einzelnen überall das Rechte getroffen hat. Zu diesem Ende muß selbstverständlich auf den griechischen Urtext in möglichst gereinigter Gestalt und auf die Hilfsquellen der Erklärung in den griechischen Kommentaren zurück-

gegangen werden. Thomas legte den Philosophen nach der Vorlage lateinischer Übersetzungen aus und war selbst des Griechischen wenig kundig. Wenn wir, seine Anhänger, deshalb sein Verdienst als Kommentator des Aristoteles um so mehr bewundern, so dürfen wir uns doch vor den Gegnern nicht den Beweis erlassen, daß seine Auslegung der alten Texte auch im einzelnen sachlich durchgehends richtig und treffend ist, und wo es nicht der Fall ist, muß es unbedenklich zugegeben werden. Und wenn sich zeigen sollte, daß die verfehlten Deutungen, wie unbestreitbar ist, nie zu einer Abweichung von den aristotelischen Grundgedanken geführt haben und nach der Natur der einzelnen Fälle auch nicht konnten, so muß auch das gesagt werden. Die Sache liegt meistens so, daß die verfehlte Deutung auf Gründen beruht, die nicht bei dem Interpreten standen.

Ich erlaube mir, im Zusammenhange hiermit, nachstehend einige Proben mißlungener Auslegung zu bringen.

In de anima 1, 4. 408 b, 25, läßt Thomas das ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρουμένου auf ein von den Gegnern angenommenes Organ des Denkens gehen. Man muß es aber auf etwas wirklich Vorhandenes beziehen, etwa mit Philoponus auf das Pneuma. Thomas ist vielleicht dadurch irregeführt worden, daß seine Vorlage für das διανοεῖσθαι, Z. 25 f., ganz so wie für das νοεῖν, Z. 24, intelligere hat.

In de anima 3, 5, wo die Lehre vom wirkenden Verstand vorgetragen wird, deutet Thomas das « aber kein Verstand, der bald denkt, bald nicht denkt », 430 a, 22, auf den menschlichen « Verstand in Wirklichkeit » statt auf das göttliche Denken, das reine Wirklichkeit ist und unser Denken verursacht.

Ebenda, Zeile 22, versteht er das χωρισθείς, das in seiner Vorlage separatus heißt, nicht von dem abgeschiedenen Nus, sondern von dem Verstande, der auch in diesem Leben getrennt für sich, ohne unmittelbare Beteiligung eines körperlichen Organs, denkt, als stände im Griechischen χωριστός, separabilis.

Das « Wissen in Möglichkeit » 3, 7 Anfang, und 3, 5. 430 a, 20 ff. stellt er dem menschlichen wirklichen Wissen, statt dem göttlichen, gegenüber.

Aus de an. 3, 4. 429 a, 23, ist schließlich noch hervorzuheben, daß Thomas die hier gemachte Zwischenbemerkung : « ich meine mit dem Nus das Vermögen, womit die Seele denkt und für wahr hält », irrig als eine Verwahrung vor dem göttlichen Nus betrachtet, der nicht von der Potenz in den Akt übergeht. Aber die, Zeile 22, unmittelbar vorausgehenden Worte : « Der sogenannte Nus der Seele

(der Verstand) », machen es wohl gewiß, daß Aristoteles hier nur eine kurze Begriffsbestimmung des menschlichen Verstandes geben will.

Die Stelle Topik I, 2. 104 b, 8, nach der die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt ein Problem ist, über das mancher nicht Rede stehen kann, faßt er so auf, als gäbe es nach Aristoteles keine entscheidenden Gründe für das eine oder für das andere.

Zweite Analytik I, 6 Anfang, heißt es bei Aristoteles : « Wenn die apodiktische Wissenschaft aus notwendigen Prinzipien hervorgeht » usw. Thomas faßt den Satz so auf : « Wenn es eine Wissenschaft durch Beweis gibt, so muß sie auf notwendigen Prinzipien fußen. » Diese Auffassung tut sachlich der richtigen Interpretation keinen Eintrag. Aber man sieht : er hatte das Griechische nicht vor sich.

Von derselben Art wie die vorstehenden werden die andern Beispiele sein, die man dem Aquinaten mit einiger Sicherheit als Versehen anrechnen kann. Glücklicher Kommentator, der so aus der Probe hervorgeht !

Möchten sich recht viele aus unsern Reihen der Aufgabe widmen, die Weisheit des Aristoteles an der führenden Hand des Kirchenlehrers zu erforschen und andern zugänglich zu machen ! Möge für das Aristotelesstudium in diesem Sinne eine neue Ära anbrechen ! Was für Aristoteles geschieht, kommt Thomas zu gute.

Der Heilige Stuhl hat kürzlich von neuem den Anteil kundgegeben, den er an dem Studium der scholastischen und thomistischen Philosophie und ihrer Wiederherstellung auch in unsern Gegenden nimmt. Papst Benedikt XV. seligen Andenkens hat unterm 29. Juni 1921 an den Kardinal von Köln zu der dort geplanten und im Werke begriffenen Gründung eines philosophischen Instituts, das den Namen des Seligen Albert des Großen tragen soll, ein herzliches und inhaltreiches Glückwunschschreiben gerichtet. So können wir denn hoffen, daß die Zahl der Stätten, wo unter päpstlicher Gutheißung die philosophia perennis bei uns und um uns gepflegt wird, sich bald auf drei belaufen soll. Bei uns wäre es das Philosophische Institut. Um uns, in den nahen Nachbarländern Belgien und Schweiz, ist es in dem einen die Löwener Schule, in dem andern die Universität Freiburg.

Funiculus triplex difficile rumpitur. Quod bonum, felix faustumque sit !

Literarische Besprechungen.

Dr. Josef Uhlmann : Die Existenzberechtigung einer christlichen Philosophie. Wien (Mayer & Co.), 1922 (24 pag.).

Ein interessanter Vortrag über dieses Thema, gehalten in der Leo-Gesellschaft zu Wien am 14. Dezember 1921. Er will die Existenzberechtigung einer christlichen Philosophie beweisen 1. aus der *Forschungsmethode* des christlichen Philosophen (4–9), 2. aus dem *Entwicklungsprozeß* eines Denkers zum christlichen Philosophen (9–12), 3. aus der *Geschichte der Philosophie* (12–23). — Ganz richtig betont der Autor, daß auch die christliche Philosophie als solche, formell, nur *Vernunftwissenschaft* ist, deren Grundprinzipien, wie schon Thomas betonte (I. 1. 6.), nicht von der Offenbarung abhangen, und insofern fällt die christliche Philosophie mit der wahren Philosophie überhaupt zusammen (p. 3. 19). Sie stützt sich auf selbsteinleuchtende Vernunftprinzipien, behandelt die Tatsachen der Erfahrung in ihrem Lichte und zieht aus beiden Schlüsse nach den Gesetzen der natürlichen Folgerichtigkeit. Dabei besitzt aber der christliche Philosoph in den Lehren der Kirche ein *äußeres, leitendes Kriterium* für die Beurteilung der gefundenen Resultate, in gewissem Sinne für seine Arbeitsweise und schöpft, nebst den Diensten, die er der Offenbarung leistet, aus der Offenbarung positive Anregungen und wertvolle Bestätigungen für seine philosophischen Resultate, wie die Geschichte der Philosophie beweist.

Der Verfasser hat uns in seinem Vortrag manch trefflichen Gedanken zum Beweise der These geboten und teilweise berechtigte Kritik an seinen Gegnern geübt (14 f.). Unglücklich möchten wir es nennen, daß er die besondere Arbeitsweise des christlichen Philosophen « *Forschungsmethode* » nennt, denn das werden Gegner in einem ganz andern Sinne ausbeuten. Wie die bloße Vernunftforschung zur Überzeugung von der Einsetzung des kirchlichen Lehramtes führen kann (6), vermögen wir nicht einzusehen. Auch an einiger Zweideutigkeit fehlt es nicht. Der Versuch aber, für die Existenzberechtigung einer christlichen Philosophie eine mutige Lanze eingelegt zu haben, verdient alle Anerkennung. *G. M. Manser* O. P.

Dr. Anton Michelitsch : Einleitung in die Metaphysik. Graz und Wien, Styria, 1922 (IV u. 143 pag.).

In Fortsetzung seiner bereits erschienenen philosophischen Werke (Einleitung in die Erkenntnislehre, Graz 1910 ; Einleitung in die Naturphilosophie, Graz 1921. Beide vergriffen. Zweite Auflage in Vorbereitung) bietet uns hier der verdiente Hochschulprofessor einen kurzen Abriß der Metaphysik. In einem Nachwort kennzeichnet er selbst seinen Standpunkt mit folgenden Worten : « Wie in meinen übrigen Schriften, vertrete ich auch in der Metaphysik den Realismus von Aristoteles und Thomas von Aquin, weil ich ihn als einzig richtig erkannt habe. Darum schloß ich mich in den Fragen über Wesenheit und Dasein, über das Wesen der Beziehung, in den Gottesbeweisen, über das Wissen Gottes, über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe, enge an die metaphysischen Grundsätze

des Aquinaten an, von denen es besonders in der Metaphysik gefährlich ist abzuweichen. Ich folge hierin der historischen Schule des hl. Thomas, die allein den echten Sinn seiner Lehre durch nun schon sieben Jahrhunderte treu bewahrt und gefördert hat » (p. 137).

Dem Werke ist ein ausführliches bibliographisches Verzeichnis der metaphysischen Literatur vorangestellt, dessen Wert jedoch dadurch vermindert wird, daß die Titel nur in deutscher Übersetzung angegeben sind. Die Metaphysik wird in Prinzipienlehre, Kategorienlehre, Seinslehre und Gotteslehre eingeteilt. Auffallend ist die Bemerkung: « Eine abschließende Metaphysik kann erst geschrieben werden, wenn alle Einzelwissenschaften vollständig ausgebaut sind. Vorderhand muß man an der Hand der Empirie und der Vernunft gehen, so weit man kann » (p. 18). Demnach wäre die Metaphysik den übrigen Wissenschaften untergeordnet. Diese Auffassung dürfte bei Aristotelikern wenig Anklang finden. Die meist skizzenhaften, hie und da sogar dürftigen Ausführungen bringen jedoch manche dankeswerte Angaben. Die zahlreichen, sorgfältig ins Deutsche übertragenen Thomasstellen insbesondere sind sehr zu loben. Unbefriedigend ist hingegen der Abschnitt über Potenz und Akt. Der Verf. gibt diese aristotelischen Fachausdrücke deutsch durch Möglichkeit und Wirklichkeit wieder. Das ist jedenfalls mißverständlich. An dieser Mißverständlichkeit leiden die betreffenden Ausführungen ohne Zweifel. Sehr ausführlich ist die Behandlung der großen Streitfragen zwischen den Thomisten und ihren katholischen Gegnern. Dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein sind zehn, dem Vorherwissen Gottes sieben, dem Einfluß Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe sechsunddreißig zweispaltige Seiten gewidmet. Bei einem Gesamtumfang von 135 S. macht dies weit über ein Drittel des ganzen Werkes aus. Man wird indes, trotz dieser Ungleichmäßigkeit, die ruhigen, sachlichen und nahezu erschöpfenden Auseinandersetzungen mit Nutzen und Interesse lesen.

Im großen und ganzen reiht sich die Metaphysik Michelitschs würdig an seine frühern philosophischen Schriften an und kann manche Dienste leisten.

Freiburg (Schweiz). *M. M. Morard* O. P.

Alfons Lehmen S. J.: Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höhern Lehranstalten und zum Selbstunterricht. I. Bd. **Logik, Kritik, Ontologie.** 4. vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von *Peter Beck* S. J., Freiburg i. Br. (Herder), 1917 (8°; XVIII und 516 pag.).

Die Vorzüge des Lehmenschen Lehrbuches sind allgemein anerkannt. Darum genüge hier der kurze Hinweis, daß die Neuauflage in der Beckschen Bearbeitung nur wieder gewonnen hat. Der Umfang hat gegenüber der Vorauflage um 43 Seiten zugenommen. Größere Erweiterungen bezw. Änderungen erfuhren drei Probleme: die Methodenlehre, der transzendentale Idealismus Kants und das Kapitel über den Glauben als Erkenntnisquelle. Die Neubearbeitungen sind gut gelungen, insbesondere gewann die Darlegung des Kantschen Systems.

Immer noch sehr stiefmütterlich behandelt ist die Lehre von der unvollständigen Induktion und dem Analogieschluß (dem bloß 10 Zeilen gewidmet sind). Auch die Abschnitte über die Hypothese und die Beweisfehler sind dürftig. P. 102 ff. wünschte ich einen Hinweis darauf, daß jede der drei syllogistischen Schlußfiguren einen Sonderzweck im Denken erfüllt, der in keiner andern Figur in gleicher Weise erreicht wird ; dafür könnte der Nachweis, daß die erste Schlußfigur die vollkommenste ist, in wenigen Worten erledigt werden. P. 110 vermisse ich eine deutlichere Belehrung darüber, worauf die Retorsionsfähigkeit gewisser Dilemmata beruht. P. 131 f. müßte der Studierende aufgeklärt werden, warum die Termini « analytische » und « synthetische » Methode bei verschiedenen philosophischen und pädagogischen Schriftstellern oft das Entgegengesetzte bedeuten. P. 133 f. finde ich das Kapitel über die experimentelle und rationelle Methode vervollkommnungsfähig.

Weidenau (Tschechisch-Schlesien). *Dr. Ludwig Wrzol.*

Georg Fell S. J. : Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 2. vermehrte Auflage. Freiburg i. Br. (Herder), 1919 (8° ; 240 pag.).

Die Schrift erschien zum erstenmale als 55. Ergänzungsheft zu den « Stimmen aus Maria-Laach ». Die zweite Auflage erhielt ein bequemeres und gefälligeres Format. Der Verfasser ist wohlbewandert in den Irrgängen der gegenwärtigen monistischen Psychologie und weiß vortrefflich ihre Einwände zu widerlegen. Durch Zitate aus der älteren philosophischen und der neueren schönen Literatur belebt er das Interesse und regt zum Nachdenken an. Als Zweck der Arbeit bezeichnet er selbst, « die Beweisgründe, wie sie in der christlichen Philosophie zur wissenschaftlichen Darlegung und Erhärtung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gang und gäbe sind, klar und einfach für das denkende Publikum darzulegen ». Dieser Zweck wird auch erreicht. Es fehlt keiner der üblichen Beweise. Manche Abschnitte des Buches sind hervorragend gut.

Es sei dem Referenten gestattet, für die nächste Auflage einige Vorschläge zu machen :

Da die Schrift sich an ein breiteres, wenn auch « denkendes » (lies : gebildetes) Publikum wendet, so sollten Ausdrücke vermieden werden, die nur dem philosophisch oder gar scholastisch Geschulten verständlich sind. So müßte p. 54 unbedingt erklärt werden, was (im Sinne der Scholastik) « wesentliche » Teile im Gegensatz zu « integrierenden » Teilen sind. P. 59 wird unter Anlehnung an die scholastische Terminologie gesagt : « Die Tierseele ist wesentlich ein « materielles » Prinzip » ; der Laie kann allzuleicht zu der Meinung verführt werden, sie sei Materie. Unverstanden dürfte auch p. 70 bleiben : Die Seele ist ein « essentiell und quantitativ einfaches Sein ». Zu schwierig ist auch p. 93 die Erörterung der Frage, ob die Seele all dem gleichartig sein müsse, was sie erkennt ; Verständnis könnte da nur durch sehr eingehende Besprechung des « eigentümlichen Gegenstandes » der Verstandeserkenntnis erzielt werden. P. 158 wird

das Wort « Sanktion » in seiner philosophischen Bedeutung kaum allen geläufig sein.

P. 28 ff. wäre dem Unterschied zwischen sinnlichem und geistigem Bewußtsein vielleicht noch mehr Beachtung zu schenken, damit nicht der Eindruck erweckt werde, daß zuviel bewiesen wird und die Tierseele auch bezüglich der Unsterblichkeit auf gleiche Stufe mit der Menschenseele zu stellen sei. — P. 58 f. heißt es : « Wir sind uns alle, wenn auch nur dunkel, des Vorranges der Seele (über den Körper) in unserer Natur bewußt. » Ich glaube kaum, daß dieser Vorrang der Seele Gegenstand des unmittelbar erfahrenden Bewußtseins ist ; eher handelt es sich um ein natürliches, halb unbewußtes Schließen.

Einen etwas strafferen logischen Zusammenhang wünschte ich zwischen dem 2. und 3. Kapitel (die Existenz der Seele und ihre wesentliche Verschiedenheit vom Leibe [2] ; die Selbständigkeit der Seelensubstanz [3]). Auch das Tier hat eine Seele, die vom Leibe verschieden ist. Der Verfasser will denn auch gleich im 2. Kapitel mehr beweisen, als die bloße Verschiedenheit von Leib und Seele ; er beweist von vornherein, daß die Seele des Menschen Tätigkeiten hat, an denen der Organismus innerlich gar nicht teilnehmen kann ; mit andern Worten, er beweist schon im 2. Kapitel, daß die Seele eine selbständige Substanz ist. Daraus ergeben sich für das 3. Kapitel unnötige Wiederholungen, die Durchsichtigkeit leidet. Ähnliches ist vom 5. Kapitel zu sagen ; der Begriff der Geistigkeit wird nicht klar genug, weil er mit den in den vorhergehenden Kapiteln erörterten Begriffen nicht eng genug in Zusammenhang gebracht wird.

P. 82 wird der Beweis versucht, daß der Schöpfer, falls er unseren Leib wiedererweckt, nur einen leidensunfähigen Leib wieder mit der Seele vereinigen könne. Die Begründung muß wohl als verfehlt bezeichnet werden ; die These entspricht übrigens nicht den geoffenbarten Tatsachen. — Für verfehlt halte ich auch den Beweis für die Unvergänglichkeit der Seele aus der Unvergänglichkeit der Wahrheit (p. 105). Ebensogut könnte man argumentieren : Die Wahrheit ist nicht nur unvergänglich, sondern geradezu ewig ; also auch die Seele, deren Nahrung ja die Wahrheit ist. Oder : Die Seele erkennt Gott und sehnt sich nach ihm, bis sie mit ihm vereinigt ist. Er ist sozusagen ihre Nahrung. Also ist sie göttlicher Natur. — Es kommt eben nicht darauf an, *was* wir erkennen, sondern *wie* wir es erkennen. Ja ! wenn wir die unvergängliche Wahrheit immer und *für immer* (ohne je aufzuhören) erkennen müßten ! — P. 108 wird die Behauptung Kopfschütteln erregen, daß die Tiere es besser verstehen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, als der Mensch. Der Mensch ist für die Erreichung seiner irdischen Bedürfnisse sicher nicht schlechter ausgerüstet als die Tiere. Den etwa fehlenden Instinkt ersetzt ihm reichlich der Verstand und die Teilnahme an den Erfahrungen früherer Generationen. — P. 84 wäre die in der Physik übliche Terminologie, wonach Kraft und Energie verschiedene Begriffe sind, mit Vorteil beizubehalten.

Trotz dieser Mängel wünschen wir dem Buche recht weite Verbreitung.

Weidenau. *Dr. Ludwig Wrzol.*

Joseph Gotthardt: Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernard Bolzanos. Teildruck. Inauguraldissertation. Trier (Paulinusdruckerei) 1918 (Gr. 8°; XLI, 133 und 34° pag.).

Seit Husserl in dem Grundgedanken der « Wissenschaftslehre » Bolzanos seine Hauptwaffe für den so erfolgreichen Kampf gegen den Psychologismus in der Logik gefunden, steht der lang vergessene Prager Philosoph wieder im Vordergrunde des Interesses der Gelehrten. Es fehlte bislang eine gründliche Untersuchung über sein gesamtes Lebenswerk unter sorgfältiger Berücksichtigung der Lebensschicksale und all der Einflüsse, die er seitens der alten und der zeitgenössischen Philosophie und Theologie erfahren haben mochte. Diese Lücke will G. ausfüllen. Ein weitausholendes zweibändiges Buch unter dem Titel « B. B. und sein Lebenswerk » soll « nach dem Krieg » erscheinen. Eine sehr eingehende Inhaltsübersicht, die in Kleindruck pp. V-XLI des vorliegenden Bändchens einnimmt, soll uns vorerst über den Plan des ganzen Werkes orientieren. Man muß gestehen, daß der Verf. es versteht, gut und übersichtlich zu disponieren; sobald das Ganze gedruckt vorliegt, werden wir in der Tat ein Werk über B. besitzen, das kein Problem des Lebens und Wirkens des Prager Logikers und Mathematikers unbeachtet läßt. G. verspricht uns im 1. Hauptstück eine Schilderung des Elternhauses, des Studienganges des jungen B., und wir freuen uns, recht viel über den damaligen Studienbetrieb, die Lehrbücher, Lehrer u. dergl. zu erfahren. Dann soll die Lehrtätigkeit und « der Fall B. », sein Konflikt mit den Behörden besprochen werden, endlich seine schriftstellerischen Hauptwerke nach ihrem Entstehen, ihrem Inhalte und ihrer Abhängigkeit von der philosophischen Gesamtbewegung. — Das 2. Hauptstück, betitelt « Bs. Lebenswerk » soll dann die Philosophie, Theologie, Mathematik etc. Bs. behandeln. (Ob angesichts der eingehenden Analyse der « Wissenschaftslehre » im 1. Teile nicht überflüssige Wiederholungen sich ergeben werden?)

Von diesem 2. Hauptstück wird uns die vorliegende Probe geboten: Der erste Teil der Abhandlung über das Wahrheitsproblem bei B. Es steht ja dieses Problem im Mittelpunkt des Forschens des Prager Philosophen. Wir erfahren, in welcher Beziehung die Gedanken Bs. zu den Spekulationen der antiken Philosophie stehen (Vorsokratiker, Plato, Aristoteles, hellenistisch-römische Philosophen).

Ein abschließendes Urteil über Gs. Bolzanowerk wird sich erst fällen lassen, wenn das Ganze gedruckt vorliegt. Aus der gegenwärtigen Probe ersehen wir etwa folgendes: 1. G. hat für sein Thema wahrhaft *umfassende* Studien gemacht und verrät viel kritischen Sinn. 2. In der Darstellung ist er außerordentlich *gewissenhaft*, fast breit. Er geht jeder Spur einer Abhängigkeit Bs. von frühern Spekulationen nach, auch solchen Spuren, die von vornherein wenig Aussicht auf Erfolg versprachen: so konnten vielleicht die Abschnitte über das Wahrheitsproblem bei den Vorsokratikern mit Rücksicht auf die fast völlig negativen Resultate bedeutend kürzer gefaßt werden. G. glaubt aber, selbst die Inder und Ägypter nicht unerwähnt lassen zu dürfen, die doch zu Bs. Zeiten fast unbekannt waren.

Offenbar schwebte G. die Abfassung einer Gesamtgeschichte des Wahrheits-Problems vor, auf deren Notwendigkeit er so oft hinweist. 3. Fast die Hälfte des Textes nehmen die Anmerkungen ein. Sie enthalten sehr viele scharfsinnige Bemerkungen und gute Literaturangaben, entfernen sich aber vielfach vom eigentlichen Thema und gehören wieder der allgemeinen Philosophiegeschichte an. Soweit sie aber wichtige Streiflichter auf B. werfen, sähen wir sie lieber über dem Striche. Man verliert nämlich bei den vielen Einzelheiten leicht den Faden und die Geduld. Man möchte endlich erfahren, wie B. selbst sein Wahrheitsproblem faßt und was seine « Sätze an sich » und « Wahrheiten an sich » bedeuten, worüber vorliegender Teildruck nur wenig sagt. Das soll kein Tadel sein. Die Inhaltsübersicht zeigt ja, daß diese Frage an anderer Stelle ausführlich besprochen werden wird. Referent schildert nur seine Eindrücke beim Lesen eines Torsos. 4. Sehr dankenswert ist die Analyse der Beziehungen Bs. zu Plato und Aristoteles. Wir erfahren da, daß Bolzano relativ geringe philosophiegeschichtliche Kenntnisse besaß ; er analysierte nicht die Werke der Vorzeit, auf die er sich beruft, sondern suchte durch gelegentliche Zitate, die er manchmal ziemlich willkürlich deutete, seine eigenen Lehrmeinungen zu stützen. Bs. Geist ist mehr dem Platos verwandt, der Aufbau des aristotelischen Organon verrät sich aber in den Hauptteilen der « Wissenschaftslehre ».

Die letzten 32 Seiten geben eine Probe aus den Studien des Verfassers zur Bibliographie Bs. Der Gesamtnachlaß Bs. ist ja noch nicht ediert und verlangt überdies eine Scheidung zwischen « authentischen und weniger authentischen » Arbeiten.

Wir freuen uns insbesondere auf die Lebensgeschichte Bs., ferner auf die Darstellung seines Verhältnisses zur Scholastik, zu Leibniz, zu Kant und zu den neuern Schulen, die an B. anknüpfen.

Weidenau. *Dr. Ludwig Wrzol.*

M. Jos. Scheeben : Natur und Gnade. Eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Neu herausgegeben und mit Einleitung versehen von Dr. *Martin Grabmann*, Professor an der Universität München. München, Theatiner Verlag, 1922 (8° ; VIII u. 344 pag.).

Durch die Herausgabe dieses Buches hat Herr Prof. Grabmann ein doppeltes Werk vollbracht : ein Werk der Pietät und ein Werk der Apologetik.

Ein Werk der Pietät. Das Geschlecht von heute weiß es kaum mehr, welche Bedeutung dieses Buch seiner Zeit hatte. Man muß die Sechziger Jahre selbst miterlebt haben, um zu wissen, welch tiefe Erregung in den Geistern Kleutgen und Scheeben und dann Schäzler hervorriefen, als sie nach einem vollen Jahrhundert des Vergessens und der Verirrung die katholische Lehre von der Übernatur und im Zusammenhange damit die vom Glauben wieder zu Tage förderten. Daß alle, die vom Liberalismus

der Zeitphilosophie durchdrungen waren, daß die Semirationalisten, die Ontologisten, die Traditionalisten, daß insbesondere alle, die vom Hermesianismus und vom Güntherianismus angesteckt waren, und deren waren viele und vortreffliche Männer, daß diese sich bis ins Innerste hinein getroffen fühlten, das ist ja begreiflich. Was aber den ganzen Ernst der Lage kennzeichnet, das ist die Erscheinung, daß überragende Geister, die gewiß nicht im Sinne hatten, unkirchliche und unkatholische Grundsätze zu vertreten, so entschieden Stellung nahmen gegen die Erneuerung abgelebter und schädlicher, ja unmöglicher Lehren scholastischer Tüpfelei, wie sie meinten. Es genüge, an den ehrwürdigen Hirscher zu erinnern, und an den nicht minder verehrungswürdigen Kuhn, an den keiner, der ihn kannte, ohne wahre Ehrfurcht denken wird. Es gehörte Mut und Begeisterung dazu, um unter diesen Verhältnisen den Kampf zu wagen, und es bedurfte der Gnade Gottes, um den Sturm, der dem Konzil vorausging und nach dessen Entscheidungen den Höhepunkt erreichte, zu glücklichem Ausgang zu führen. Davon ist hier nicht zu reden. Genug, daß das vorliegende Buch eines der einflußreichsten und gesegnetsten Werkzeuge für den Sieg der so heiß bestrittenen Wahrheit geworden ist. Darum ist es ein Werk der Pietät und der Dankespflicht, dieses Buch zu erneuern, damit unsere Zeit nicht vergesse, welchen Dienst es uns geleistet hat und welche Opfer ihm das gekostet hat.

Aber auch ein Werk der Apologetik. Leider hat es nicht bloß geschichtliches Interesse, zu wissen, welche katholische Lehren Scheeben damals den herrschenden Verirrungen gegenüber hervorheben zu müssen glaubte, sondern die Dinge haben sich so gestaltet, daß es auch heute wieder notwendig geworden ist, die nämlichen Lehren mit aller Entschiedenheit zu betonen. Und zwar nach zwei Seiten hin. Wenn katholische Lehrer, und Lehrer von Bedeutung sagen, das, was uns vor der Zeit so verächtlich machte, das sei die ewige Betonung des Übernatürlichen, die Religion der Neuzeit sei Arbeit und Humanität, wenn katholische Führer ihr Wirken nach dem Grundsatz einrichten, man müsse aus den Exerzitien des hl. Ignatius das Wort tilgen, daß alles dem übernatürlichen Ziel unterzuordnen sei, dann sehen wir wohl, daß die eine Hälfte des Buches von Scheeben abermals eine große Aufgabe zu erfüllen hat. Und wenn wir auf der andern Seite die von der Kirche verworfenen Irrtümer über den Immanentismus und die Unmöglichkeit der natürlichen Erkenntnis erwägen, wenn wir wahrnehmen, daß Gutmeinende religiös und übernatürlich, transzendental und übernatürlich als gleichbedeutend behandeln, wenn uns katholische Pädagogen sagen, es gebe keine natürlichen Tugenden, sogar nicht bei Heiden, Philosophie und Theologie seien absolut unvereinbar zu einer sogenannten philosophisch-theologischen Wissenschaft, dann fassen wir, daß das Buch von Scheeben auch nach der andern Hälfte hin noch eine Aufgabe zu erfüllen hat. Sicher sind manche der eben angeführten Irrungen nicht eben so schlimm gemeint. Sie wollen nicht gegen die katholische Lehre verstoßen. Aber in so heikeln Fragen liegt alles daran, nicht von der schwer erkämpften Ausdrucksweise abzuweichen, denn die Grenzlinien zwischen Wahrheit und Irrtum sind hier so scharf,

daß die leiseste Verwischung schon Gefahr der Verirrung und Verwirrung mit sich bringt. Aus diesen Gründen können wir leicht ermessen, daß die von Scheeben mit solcher Meisterschaft behandelten Lehrpunkte heute so gut ihre Bedeutung haben wie ehemals. Deshalb verdient Herr Professor Grabmann den wärmsten Dank dafür, daß er dieses Werk wieder allgemein zugänglich gemacht hat.

Freiburg (Schweiz). *P. Albert Maria Weiß* O. P.

P. Mandonnet O. P. et J. Destrez O. P.: Bibliographie thomiste. Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1921 (8°; XXI und 116 pag.).

Unter der Direktion des weit bekannten Pierre Mandonnet O. P. erscheint eine Bibliothèque thomiste, deren erstes Heft vorliegt unter dem Titel: Bibliographie thomiste. Diese thomistische Bibliothek soll eine Sammlung von historischen Studien werden über das Leben, die Schriften und die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Ihr Programm soll sich hauptsächlich über das XIII. Jahrhundert erstrecken, als der hl. Thomas lebte und wirkte. Indes werden auch wissenschaftliche Arbeiten aufgenommen, die sich mit vorthomistischen und nachthomistischen Fragen beschäftigen, wofern sie nur dazu dienen, die echte thomistische Lehre zu fördern. Wir wünschen den Herausgebern von Herzen Glück zu diesem vorzüglichen Programm. Hoffentlich wird dasselbe gelingen!

Das erste Heft dieser thomistischen Bibliothek enthält eine thomistische Bibliographie, hauptsächlich seit den letzten 120 Jahren. Nur ausnahmsweise sind Werke angeführt, die vorher über thomistische Doktrin geschrieben wurden. In der Vorrede heißt es: « Exception a été faite cependant pour des ouvrages antérieures importants au point de vue historique et critique et pour les vies de saint Thomas. » Wir wollen nicht rechten mit den Herausgebern, ob diese Beschränkung und diese Ausnahmen begründet sind; einigen praktischen Nutzen mögen sie immerhin haben; aber es ist doch tief zu bedauern, daß so die vorliegende Bibliographie nur ein Stückwerk geblieben und daß man nach wie vor gezwungen ist, die ältere thomistische Literatur sich mühsam zusammen zu suchen aus Quétif und Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, aus Hurter, Nomenclator litterarius und ähnlichen Werken. Und das zumal, weil diese ältere Literatur die neuere (seit 120 Jahren) fast in jeder Beziehung weit übertrifft. Für die wissenschaftliche Forschung haben eine ganze Reihe der angeführten Werke gar keinen oder doch sehr geringen Wert, wie z. B. die Panegyriken, populäre Abhandlungen usw.

In der Vorrede wird offen und richtig zugestanden: « Notre essai bibliographique n'est ni complet, ni sans défaut et nul ne l'ignore moins que ses éditeurs. Mais un premier essai de cette nature ne peut pas viser à une perfection même très relative. L'important est, qu'il ne soit pas superflu. » Gerne geben wir zu, daß die vorliegende Arbeit nicht überflüssig ist; ja ohne Bedenken nennen wir sie sogar *recht nützlich* in mancher Hinsicht für jeden, der sich schnell orientieren will über die moderne

thomistische Literatur. Indes können wir nicht zugeben, daß eine solche Arbeit nicht einmal eine sehr relative Vollkommenheit erstreben und auch besitzen soll ; denn jedes wissenschaftliche Werk muß wenigstens eine relative Vollkommenheit erstreben und besitzen, sonst erscheint es am besten überhaupt nicht, oder es wird so lange durchgearbeitet, bis daß es diese relative Vollkommenheit erlangt hat.

Das Werk umfaßt fünf Hauptabschnitte : 1. Geschichte des hl. Thomas ; 2. Ausgaben seiner Werke (seit den letzten hundert Jahren) ; 3. Philosophische Lehren ; 4. Theologische Lehren ; 5. Thomistische Lehren geschichtlich verglichen mit andern Zeitströmungen. Jeder dieser Hauptabschnitte zergliedert sich wieder in Unterabteilungen. Wahrhaft großartig ist der Einfluß, den der Thomismus in diesem beschränkten Zeitabschnitt der letzten hundert Jahre auf das gesamte Geistesleben ausgeübt hat. Über 2000 Arbeiten werden namentlich angeführt. Fürwahr eine kleine Bibliothek ! Und dabei ist die Aufzählung nicht einmal vollständig. Welch' herrliche Bibliothek würde zustande kommen, wenn alle thomistischen Schriften seit dem 13. Jahrhundert aufgezeichnet würden ! —

In der Vorrede gibt Mandonnet die Hauptdaten aus dem Leben des hl. Thomas und stellt sich mehrfach in direkten Gegensatz zu den bisherigen Angaben. So heißt es p. X : « La naissance (de S. Thomas) est certainement antérieure au 7 mars 1225, mais pas de six mois. » Seit vielen Jahren habe ich mich mit der Chronologie im Leben des hl. Thomas befaßt, kenne aber keinen einzigen stichhaltigen Beweis für das von Mandonnet als *sicher* dargestellte Geburtsdatum. Ja ich kann nur Fr. Pelsters (Theol. Revue, 1922, p. 306) Bemerkung beipflichten : « In Bezug auf das Geburtsdatum ist die Annahme Mandonnets *die allerunwahrscheinlichste.* » Am meisten hat mich Mandonnets Behauptung (p. X) verwundert, Thomas habe im April 1244, d. i. in seinem 20. Lebensjahre, das Ordenskleid des Dominikanerordens genommen. Alle alten Biographen sagen ganz etwas anderes. So berichtet z. B. Calo : « Praedicatorum ordinem devotissime est ingressus (Thomas) cum esset annorum tredecim. » Bernard Guidonis sagt : « Ordinem igitur Praedicatorum infra annos pubertatis exsistens, sicut in littera canonizationis ejusdem temporis describitur, Thomas ingreditur. » Heinrich von Herford sagt in seiner Chronik (ed. Potthast, p. 204) : « Puer ordinem intrat. » Ptolomaeus de Lucca berichtet in seiner Historia eccl. XXII, 20 : « Cum autem (Thomas) jam esset XVI annorum, habitum Fratrum Praedicatorum assumpsit et in eo vixit XXXII annos vel circa. » Ptolomaeus weicht nicht nur scheinbar von den drei andern zitierten Geschichtsschreibern ab, da er nicht von dem ersten, sondern von dem endgültigen Eintritt in den Orden nach der Befreiung aus der zweijährigen Gefangenschaft redet. — Aus diesen Zeugnissen geht wohl zur Genüge hervor, was von Mandonnets Behauptung zu halten ist.

Auch sonst steht noch manches in der Einleitung, z. B. Thomas' Verhältnis zum Benediktinerorden, sein Aufenthalt in Köln und Paris, die Frage nach den echten und unechten Schriften usw., was berechtigten Widerspruch erregen wird. Jedoch kann ich der Kürze wegen nicht näher darauf eingehen.

Der Hauptwert der vorliegenden thomistischen Bibliographie scheint mir in dem reichen Literaturverzeichnis zu liegen. Wer sich schnell orientieren will, was über eine thomistische Frage seit einem Jahrhundert geschrieben oder neu gedruckt worden, wird in dem vorliegenden Werk eine gute, wenn auch nicht immer vollständige Literaturangabe finden. Freilich muß der Leser sich zunächst mit der nicht immer glücklichen Klassifizierung der einschlägigen Werke vertraut machen. So darf der Leser mein Manuale Theol. mor. secundum principia S. Thomae nicht unter dem Kapitel : Moral, sondern unter « Exposés généraux » suchen ; oder Englerts Buch von der Gnade, nicht unter dem Kapitel : Gnade, sondern unter « Christologie ». Herkenraths spekulative Untersuchung über Todsünde und läßliche Sünde befindet sich unter dem Kapitel : « vertus ». Dem Verfasser kann aber deswegen kein Vorwurf gemacht werden, weil es oft strittig ist, unter welches Kapitel ein Buch einzureihen ist.

Diese Besprechung der Bibliographie thomiste ist bereits zu lang geworden. Ich fasse mein Urteil kurz zusammen : Die vorliegende Arbeit ist praktisch recht nützlich, bedarf aber noch der Vervollkommnung.

Freiburg (Schweiz). *D. Prümmer* O. P.

J.-B. Kors O. P., Docteur de l'Université de Fribourg (Suisse) : **La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les sources — La doctrine.** (Bibliothèque thomiste [Directeur : *Pierre Mandonnet* O. P.], II.) Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1922 (8° ; XII u. 176 pag.).

Eine wertvolle, gediegene Arbeit, die sich durch umfassendes, tiefeindringendes Quellenstudium, durch gewissenhafte Gründlichkeit und durch Klarheit der Darstellung auszeichnet. Es verrät das Buch sichere Handhabung der historisch-positiven Methode in Verbindung mit gründlicher Schulung in Philosophie und theologischer Spekulation. Sorgfältige Abwägung aller maßgebenden Faktoren, die auf die Gestaltung der thomistischen Doktrin irgendwie eingewirkt haben, machen das Buch zu einem verlässigen Führer, dem man sich gerne anvertraut, bei der Beurteilung des Werdens und des Inhalts der Lehre des Aquinaten über die urständliche Gerechtigkeit und die Erbsünde.

Das Werk gliedert sich in zwei dem Umfang nach ziemlich gleiche Teile : 1. Die Quellen oder die Entwicklung der Lehre von Augustin bis Thomas (pp. 1–80), 2. Die Lehre des hl. Thomas (pp. 81–171). Was man vermißt, ist eine kurze orientierende Übersicht über die *Vorarbeiten* und deren Resultate. Nicht als ob der Verfasser sich nicht genau umgesehen hätte, wer vorher dieses Thema schon berührt oder in Angriff genommen hat — die am Anfang des Buches stehende Bibliographie und gelegentliche Hinweise im Verlauf der Abhandlung selbst liefern den Beweis, daß ihm die Arbeiten seiner Vorgänger nicht unbekannt geblieben sind —, aber wir wären doch dankbar gewesen, wenn wir in einer systematisch ababgerundeten Darstellung darüber wären aufgeklärt worden, was schon

getan ist und was erst aufgehellt werden muß. Sehr zu begrüßen ist es dagegen, daß der Verfasser sich nur wenig in Polemik eingelassen, sondern in ruhiger, sachlich objektiver Weise sein Thema erörtert hat.

Was die *Quellen* der thomistischen Urstands- und Erbsündelehre anlangt, so stellt der Verfasser mit Recht an die Spitze seines Buches den Satz : « Saint Thomas — cela ne fait doute pour personne — a profité des travaux théologiques de ses prédecesseurs. » Freilich gibt Thomas selbst im einzelnen nicht immer genau an, auf welche Quellen er sich jeweils stützt. Er zitiert in den uns hier beschäftigenden Fragen vor allem Augustinus, der auch hier die wichtigste Grundlage für den Aufbau des wissenschaftlichen Lehrgebäudes des Aquinaten bildet, weiterhin Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Gregor von Nyssa, die Glossa ordinaria und Johannes von Damaskus. Kors bemerkt aber mit Recht und weist im einzelnen nach, daß auch andere Theologen einen bestimmenden Einfluß auf Thomas ausgeübt haben. Demgemäß werden folgende Autoren näher gewürdigt : Augustinus (pp. 3–22), Anselm von Canterbury (23–35), Peter Abälard (36–39), Honorius von Augustodunum (40–43), Hugo von St. Viktor (43–50), Summa Sententiarum (51–53), Bernhard von Clairvaux (53–55), Petrus Lombardus (55–60). In einem Schlußkapitel (pp. 61–80) werden von den unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen des Doctor angelicus ins Auge gefaßt : Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albert der Große Bonaventura und Petrus von Tarantasia. Bei jedem dieser Autoren wird zunächst in der Regel eine sehr gute und glückliche Charakteristik ihrer theologiegeschichtlichen Stellung und Bedeutung gegeben und dann ihre Anschauung über folgende Punkte klargelegt : Wesen der urständlichen Gerechtigkeit, ihre Beziehungen zur menschlichen Natur und Person, ihr Verhältnis zur heiligmachenden Gnade, ihre Fortpflanzung — Wesen der Erbsünde, ihr Verhältnis zur Natur, ihre Fortpflanzung. Die Behandlung eines jeden dieser Autoren ist ein Meisterwerk gedrängter und doch klarer übersichtlicher Darstellung. Kors bietet jeweils ein ausgezeichnetes Kompendium der Lehre dieser Theologen. Wertvoll ist die ausgiebige Angabe von Texten, die eine genaue Nachprüfung und ein tieferes Verständnis ermöglicht. Das einschlägige Material wird man nirgends so gut zusammengestellt finden. Freilich ganz wunschlos habe ich diese Partien nicht gelesen. Ich meine, es hätte sich eine Vertiefung der Darstellung noch ermöglichen lassen, wenn die Urstands- und Erbsündelehre jeweils in den Organismus der theologischen und philosophischen Gesamtauffassung der Autoren hineingestellt und auch die *innere* Abhängigkeit der Schriftsteller von einander mehr gewürdigt worden wäre. Es würde das schöne und wertvolle Buch dadurch an Wert noch bedeutend gewonnen haben. Man hat eben doch nicht immer den Eindruck, daß es sich um *organische* Zusammenhänge handelt.

Uneingeschränktes Lob müssen wir dem zweiten Teile zollen, der die *Lehre* des hl. Thomas selbst behandelt. In vier Kapiteln wird der schwierige Stoff gemeistert : 1. Die urständliche Gerechtigkeit und die Erbsünde in den vor der theologischen Summe abgefaßten Werken : Kommentar

zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Quaestiones disputatae De Veritate, Summa contra gentiles und Quaestiones disputatae De Malo (p. 83–113), 2. Bemerkungen über die Begriffe Natur und Gnade bei Thomas (114–127), 3. Die endgiltige Lehre des hl. Thomas über die urständliche Gerechtigkeit: S. theol. I qq. 94–102 (128–146), 4. Die endgiltige Lehre des hl. Thomas über die Erbsünde: S. theol. I-II qq. 81–83 und 85 (p. 147 bis 166).

Die für die Dogmengeschichte äußerst wichtigen Resultate des Buches seien namentlich für deutsche Theologen, denen wegen der finanziellen Schwierigkeiten ausländische Werke kaum zugänglich sind, näher angegeben:

Was zunächst die *justitia originalis* anlangt, so hat mangels klarer Schriftworte die Doktrin in diesem Punkte nur eine langsam fortschreitende Entwicklung genommen. Augustinus hat diese Frage nur indirekt berührt und deswegen sind seine Äußerungen unbestimmt und schwankend; namentlich hat er sich über das Verhältnis von urständlicher Gerechtigkeit und Gnade nie klar ausgesprochen. Erst bei Anselm von Canterbury begegnen wir dem Ausdruck justitia originalis (*De conceptu virginali*, c. 1), womit aber nicht eine Disposition der Natur bezeichnet werden will; für Anselm gibt es nur die Unterscheidung zwischen Rechtschaffenheit (rectitudo) der menschlichen Natur und urständlicher Gerechtigkeit. Diese Unterscheidung verschwindet mit Petrus Lombardus, und nunmehr drängt sich das Problem der *Gnade* im ersten Menschen mehr in den Vordergrund. Präpositinus vertritt die Meinung, daß Mensch und Engel im Zustand der heiligmachenden Gnade geschaffen wurden, aber er begegnet bei seinen Zeitgenossen allgemeinem Widerspruch. Gleichwohl vermochte sich die Idee des Präpositinus nach und nach festzusetzen: Petrus von Tarantasia hält gegen Bonaventura daran fest, daß die Gnade dem Menschen gleich nach seiner Erschaffung gegeben wurde. Thomas von Aquin ist zunächst vorsichtig zurückhaltend, sympathisiert aber mit den Gedankengängen des Präpositinus, die er dann in der Summa theologica klar und bestimmt vertritt. Das Verhältnis zwischen justitia originalis und gratia habitualis bestimmt er dann näherhin so, daß er die Gnade als causa efficiens der Gerechtigkeit auffaßt und die Gerechtigkeit als die vollkommene Rechtschaffenheit unserer Natur definiert.

Die Lehre von der *Erbsünde* war wegen der klareren Schriftlehre schon vor Thomas unvergleichlich besser ausgearbeitet als die von der urständlichen Gerechtigkeit. Schon bei Augustin hat sie in vielen Punkten eine feste, scharfumrissene Gestalt angenommen, die in der theologischen Tradition der folgenden Generationen nachhaltig fortgewirkt hat, besonders in der Bestimmung der Natur und Fortpflanzung der Sünde des ersten Menschen. Als konstitutives Element der Erbsünde spielt die Konkupiszenz eine Hauptrolle. Sie ist in Adam die Folge seiner Sünde, und sie ist das Erbe, das auch uns zu Sündern macht. Infolge der Abstammung von Adam durch den lebendigen Samen, der schon in ihm war, bilden wir alle materiell eine geschlossene Einheit und haben mit ihm von der verbotenen Frucht gegessen. In konsequenter Anwendung dieser Prinzipien scheint

Augustin die Überzeugung zu haben, daß auch bei den nachfolgenden Zeugungen die Sünden der Väter bis ins vierte Geschlecht sich fortpflanzen. Dieser enge Zusammenhang zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde erklärt auch die Auffassung Augustins von der Natur der über die ohne die Taufe sterbenden Kinder wegen der Erbschuld verhängten Strafen. — In der Frage der Fortpflanzung dieser Sünde unterstreicht Augustin, besonders die Bedeutung der aktuellen Konkupiszenz und die Befleckung der Seele durch den verdorbenen Leib.

Im Gegensatz zu Augustin führt Anselm den Begriff der Privation ein und bezeichnet als das Konstitutiv der Erbsünde das Fehlen der urständlichen Gerechtigkeit (absentia debitae justitiae).

Mit Ausnahme Abälards, der den Begriff der Sünde vollständig verbiegt, und des *Elucidarium*, das unsere Schuldbarkeit in das Bestreben der Seele, sich mit einem korrumpierten Leib zu verbinden, verlegt, schließen sich die Theologen teils an Augustin, teils — und zwar in größerer Zahl — an Anselm an. Mit der Summe des Alexander von Hales taucht die Unterscheidung auf zwischen formeller und materieller Seite der Erbsünde, d. h. Fehlen der urständlichen Gerechtigkeit und Konkupiszenz, eine Unterscheidung, die darauf abzielt, die Doktrinen Augustins und Anselms auszugleichen. Gleichwohl behält die Konkupiszenz in der Anschauung dieser Theologen immer noch ihren positiven Charakter, weswegen die aktuelle Konkupiszenz beim ehelichen Akte meist als die Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde betrachtet wird. Alle wollen das Prinzip unserer Schuldbarkeit im Willen unseres Stammvaters sehen. Aber unsere Teilnahme am freiwilligen Akte Adams wird auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Die einen denken an eine Einheit der realen Natur, die nach Art des philosophischen extremen Realismus erfaßt wird, die andern an die Einheit der Materie des ganzen Menschengeschlechtes, einige auch an eine besondere göttliche Anordnung. Endlich sucht man auch die Lösung in einer Unterscheidung zwischen dem persönlichen Willen Adams und einem Willen der Natur.

In diese Unordnung brachte Thomas von Aquin Ordnung, indem er die unbrauchbaren Elemente ausschied und die andern in seiner Doktrin zu einem lebendigen, geistigen Organismus verband, der in gleicher Weise auf die Angaben der Heiligen Schrift wie auf die Postulate der Philosophie Rücksicht nimmt.

Thomas legt zu allererst den rein privativen Charakter der Erbsünde fest. Nicht nur die formelle Seite dieser Sünde, d. h. das Fehlen der urständlichen Gerechtigkeit im Willen, hat einen negativen Charakter, sondern auch die materielle Seite, die Konkupiszenz. Im Verfolg dieser fundamentalen Wahrheit betont er vor allem, daß die Erbsünde eine Sünde nicht der Person, sondern der Natur ist. Daraus ergibt sich logisch, daß die Strafen der Erbsünde ebenfalls der privativen Ordnung angehören. Die Fortpflanzung der Erbsünde geschieht durch die Konkupiszenz, wiederum im privativen Sinne genommen. Was die Schuldbarkeit anlangt, die unsererseits die Erbsünde in sich schließt, so suchte sie Thomas anfänglich ausschließlich in dem freiwilligen Mangel des göttlichen Geschenkes

in der menschlichen Natur, hernach in der Teilnahme eines jeden von uns an der freiwilligen Tat, um derentwillen Adam seinen Nachkommen durch die Zeugung seine sündhafte Natur mitteilt, wobei diese Zeugung das reale Band ist, das die Glieder des Menschengeschlechtes miteinander verbindet und sie zu einer Einheit zusammenschließt.

Die Art und Weise, wie Thomas von Aquin die auf die urständliche Gerechtigkeit und die Erbsünde bezüglichen Probleme gelöst hat, zeigt uns den Geist und die Methode, die ihn bei Abfassung seines theologischen Werkes geleitet haben. Als Theologe hält sich Thomas genauestens an die biblischen Grundlagen und an die Lehre der Kirche. Hernach schaut sein suchendes Auge auf das Licht der philosophischen Wahrheiten, die in seinem Geiste — meist auf aristotelischem Fundamente — klare Form und Gestalt angenommen haben. Er hat übrigens selbst gerade in den uns hier beschäftigenden Fragen seine Methode klar charakterisiert: « De iis, quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem » (S. theol. I q. 101 a. 1). Es hat denn auch Thomas in der Frage nach der ursprünglichen Gerechtigkeit und der Erbsünde, abgesehen von dem dogmatischen Element, offensichtlich das Bestreben, den Unterschied der menschlichen Natur im reinen Naturzustand, im gnadenvollen Urzustand und in der gegenwärtigen Ordnung möglichst auf ein Minimum zurückzuführen. Hier wie dort ist es in der Tat das nämliche menschliche Subjekt, deren Natur und Fähigkeiten in all diesen verschiedenen Stadien bestimmt werden nach dem anthropologischen Wissen, das sich Thomas gebildet hat. Wenn auch durch die Gnadenerhebung und den Sündenfall Änderungen sich ergeben haben, sie dürfen nicht weiter ausgedehnt werden, als es durch die Offenbarungstatsachen strikte gefordert ist. Auf dem Gebiete der Urstands- und Erbsündelehre, dessen Natur in besonderer Weise physio-psychologisch ist, hat deswegen Thomas unverwandt seine Augen auf die Wirklichkeit geheftet, auf die wirkliche Beschaffenheit der jetzigen menschlichen Natur; seine Lösungen verraten einen ausgesprochenen Wirklichkeitssinn, einen ausgeprägten physio-psychologischen Charakter. In der Urstandslehre zeigt sich das besonders bei der Beurteilung folgender Fragen: Wissen des ersten Menschen, Zeugung und geschlechtliche Lust, Zustand der Neugebornen, das Sterben der Lebewesen im paradiesischen Glückszustand. In der Erbsündelehre zeigt es sich besonders dadurch, daß er für alle Tatsachen der Menschennatur und des Menschengeschlechtes den Grund ausfindig machen will. Ein typisches Beispiel bietet S. theol. I-II q. 17 a. 9 ad 3. Dank dieser Methode ist es Thomas gelungen, auch in diesen Fragen die Doktrin zu einem geschlossenen System zu gestalten. « L'ensemble de cette construction méthodique et élégante, l'œuvre personnelle de Thomas d'Aquin, révèle son esprit d'analyse et son génie d'organisation ». (p. 171.)

Eichstätt (Bayern). *Dr. Michael Rackl.*

Zeitschriftenschau.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda 1922. 35. Bd.

1. Heft.

M. Wittmann : Zu Friedrich Jodls Ethik (pp. 17–37). — Jodl hat sich zur Aufgabe gemacht, die Ethik wissenschaftlich neu zu begründen. Seine Studien verfolgten indes von Anfang an keinen rein theoretischen Zweck, sondern wollten zugleich dem Leben dienen. « Diese Zwecksetzung drückt der Ethik Jodls durchweg den Charakter auf. Es gilt nicht bloß, die Tatsachen der Sittlichkeit zu *verstehen*, sondern auch dem Leben neue Normen und Ideale zu geben. » Für Jodl ist die Ethik « diejenige philosophische Kunstlehre, welche zeigt, wie das menschliche Leben vermöge des richtigen, guten Willens angemessen zu seinem Zweck und zu seiner Bestimmung gestaltet werden könne ». (Allgemeine Ethik 4) In Jodls Ethik vermißt man stark die innere Geschlossenheit. Bei der Lösung geradezu aller Grundfragen zeigt sich ein beständiges Schwanken zwischen entgegengesetzten Auffassungen und Unsicherheit nach den verschiedensten Seiten hin. « Bald entscheidet sich Jodl für ein einziges höchstes Prinzip der Sittlichkeit, bald für eine Mehrheit von Prinzipien, bald erhebt er das Individuum, bald die Gemeinschaft zum leitenden Prinzip, bald strebt er einen Ausgleich an, bald gelten Altruismus und Egoismus als Motive, die von Grund aus verschieden sind und nichts miteinander gemein haben, bald wird das eine auf das andere zurückgeführt ; bald hat das Verhältnis zwischen dem eudämonistischen und dem evolutionistischen Prinzip den Charakter eines Dualismus, bald soll dieser Dualismus einer höhern Einheit weichen, bald wird das eine dieser beiden Prinzipien dem andern koordiniert, bald übergeordnet, bald ist dieses, bald jenes das übergeordnete Prinzip ; bald scheint die Sittlichkeit auf eine Befriedigung natürlicher Triebe hinauszukommen, bald wird zwischen Natur und Sittlichkeit ein tiefer Einschnitt gemacht ; bald wird die Sittlichkeit auf das Gefühl, bald auf die Vernunfterkenntnis gegründet ; bald besteht starke Neigung zu einer subjektivistischen Deutung der Sittlichkeit, bald wird etwas objektiv Gutes anerkannt. » Insofern Jodl mehr in der Erörterung von praktischen und konkreten Fragen sich bewegt, bietet er zahlreiche richtige und treffliche Ausführungen.

F. M. Sladeszek S. J. : Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (pp. 38–56). — « Thomas findet in seiner Summa bei Aristoteles nicht bloß keine ernsten Schwierigkeiten gegen den Schöpfungsgedanken,

sondern er erblickt in dem Stagiriten geradezu einen Anhänger der Schöpfungslehre. » Dies erklärt sich allerdings nur daraus, weil die Aristoteleszitate von dem Aquinaten umgedeutet werden, sei es durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch gezwungene Interpretation. « Ist dieses Verfahren auch vom Standpunkte der historischen Kritik aus nicht gerechtfertigt, so ist es doch durch die ganze Einstellung des Aquinaten und seine Zielsetzung in der Summa Theologica verständlich und schmälert nicht im mindesten den Ruhm des Aquinaten als des unerreichten genialen spekulativen Synthetikers. »

2. Heft.

A. Weber : Über Raum und Zeit (pp. 105–120). — Der Verfasser legt drei Hypothesen vor : 1. Die Drei-Parameter-Theorie. 2. Die Abständetheorie. 3. Die Äthertheorie und gibt der dritten den Vorzug. Darnach sind die Räume nicht wie nach den beiden vorausgehenden Theorien Akzidenzien, sondern Substanzen. Der vierdimensionale Äther *ist* Raum und *ist* Zeit, ist aber nicht *in* der Zeit und *im* Raume.

M. Grabmann : Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi) (pp. 121–135 ; Fortsetzung im 3. Heft pp. 199–214). — 1. Vorarbeiten. 2. Mittelalterliche Sprachlogik und Antike. 3. Grammatikunterricht und Sprachlogik. 4. Bedeutung der mittelalterlichen Sprachlogik : « Diese bislang wenig bekannte mittelalterliche Literaturgattung ist sowohl in sich eine beachtenswerte Erscheinung des scholastischen Unterrichts- und Wissenschaftsbetriebes, wie auch ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel, um andere weite Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens besonders in formellen und methodischen Belangen besser verstehen und allseitiger würdigen zu können. »

Dr. Hebing : Über conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus (pp. 136–152 ; mit Fortsetzung im 3. Heft, pp. 215–231, und im 4. Heft, pp. 298 ff.). — 1. Der Bedeutungswandel der entsprechenden griechischen Wörter in der vorstoischen Literatur. 2. Über conscientia und conservatio in der römischen Literatur. Die Resultate der gründlichen Untersuchung sind folgende : 1. Der Begriff der συντήρησις ist der stoischen Philosophie auch im moralischen Sinne geläufig. 2. Die Scheidung zwischen ihm und dem verwandten der conscientia ist ganz im Sinne der Scholastik vorhanden. 3. Cicero und Seneca haben uns mit der Lehre auch den Namen vermittelt ; denn conservatio ist die wörtliche Übersetzung des, wie die erhaltenen Stellen zeigen, in gleichem moralischen Sinne von den lateinischen Autoren bei ihren Quellen vorgefundenen συντήρησις.

3. Heft.

H. Rösseler : Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez (pp. 185–198). — Die Lehren des spanischen Scholastikers können bezeichnet werden als « eine Form des Thomismus, die jedoch mit augustinisch-scotistischen Gedankengängen weitgehend durchsetzt ist und von der nüchternen Denkart des Nominalismus nicht unbeeinflußt blieb. Die einzelnen Probleme werden mit großem Scharfsinn behandelt und die unerbittliche Konsequenz mancher Entwick-

lungen stellt sicherlich einen Fortschritt gegenüber der Geistesarbeit früherer Zeiten dar. Da jedoch das Werk des Suarez aus Bausteinen errichtet ist, die ihrer gegenseitig sich widersprechenden Natur noch nicht genügend entkleidet sind, so verrät seine Lehre in ihrer Gesamtheit einen Mangel innerer Einheit und Geschlossenheit. Sicherlich hat auch der Gegensatz zwischen den materiellen und geistigen Elementen der menschlichen Erkenntnis, der uns in den Lehren unseres Philosophen entgegentritt, den Boden vorbereitet, auf dem sich der schroffe Dualismus des Descartes, die Modi des Spinoza und der Parallelismus des Leibniz aufbauen konnten ».

4. Heft.

G. Wunderle : Der seelische Aufbau des religiösen Lebens (pp. 265–276). — Wunderle ist der Anschauung, daß man dem religiösen Erleben *als solchem* nicht auf den Grund gekommen ist, wenn man — wie Girgensohn es im Geiste der Külpeschen Philosophie tut — mit noch so sicherm Blicke bloß das *Funktionelle* in den religiösen Regungen aufdeckt und mit den andern Ichfunktionen außerhalb des religiösen Bewußtseins vergleicht Durch die Versuche und alle Hilfsmethoden komme *das* religiöse Erleben kaum zutage. Mit diesen Bemerkungen will W. indes den alles bisher Geleistete weit übersteigenden methodischen und inhaltlichen Wert von Girgensohns Arbeit in keiner Weise schmälern.

H. André : Zur Philosophie der Organisation (pp. 277–288 ff.). — Die Auffassung des Begriffes *Leben*, wie er in der Organismusidee uns ursprünglich entgegentritt, hat im Laufe der Zeit große Wandlungen durchgemacht. « In Aristoteles », schreibt Professor E. Radl in seiner *Geschichte der Biologischen Theorien der Neuzeit*, « hat die griechische Biologie ihren Höhepunkt erreicht und der Nachwelt eine Auffassung des Lebens vermacht, deren philosophische Tiefe und logische Geschlossenheit seitdem niemand überboten hat. » In der nachscholastischen Zeit wurde das Ding, das man Organismus nennt, immer mehr zu einer Maschine veräußerlicht, « entinnerlicht », entseelt. Diese Wandlung zeigt, wie eng die Wendung großer, weltanschaulicher Ideen mit der Eigengesetzlichkeit der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis verknüpft ist.

E. Feldmann : Zur Geschichte der aristotelisch-scholastischen Philosophie der Neuzeit (pp. 289–297). — Von der Geschichte der Philosophie der Neuzeit ist ebensowohl eine Befruchtung der Methode und Problemstellung der gegenwärtigen Philosophie zu erwarten wie von der historischen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Dieses Feld ist indes sowohl von katholischen wie protestantischen Gelehrten bisher wenig bebaut worden. Auf protestantischer Seite hat in jüngster Zeit *Peter Petersen* in einer weitschichtig angelegten Untersuchung, die Beachtung verdient, die *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig 1921, Meiner) dargestellt. *P. Bernhard Kälin* O. S. B.

Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Louvain 1922. 24. Jahrg.

1. Heft.

C. H. Grandgent : Dante, scholar and philosopher (pp. 5–24). — Die wichtigsten Fragen, welche den Geist Dantes in der Divina Comedia

beschäftigt haben, befassen sich mit dem Glücke des gegenwärtigen Lebens und des Himmels, mit dem Übel, der Verantwortlichkeit, der Unvollkommenheit der Welt und der Vorherbestimmung.

O. Lottin O. S. B. : Les éléments de la moralité des acies dans les écoles avant S. Thomas (pp. 25–65). — Die Vorläufer des hl. Thomas haben die Moralität der menschlichen Handlungen unter dem Gesichtspunkte der Sünde behandelt und haben vor allem dem äußern Akte ihre Aufmerksamkeit geschenkt: besitzt er eine von der Güte und Bosheit der Intentio verschiedene Güte resp. Bosheit ? Abaelard konzentriert die Moralität ganz und gar in die Intentio, und das ist auch die in der Summa Sententiarum vorherrschende Auffassung. Petrus Lombardus sowie Wilhelm von Auxerre erheben keinen entschiedenen Widerspruch dagegen. Albert der Große hat klar unterschieden zwischen der subjektiven Intentio des Handelnden und der innern Finalität der Handlung. Im Anschluß an Aristoteles hat St. Thomas den Begriff der Ratio eingeführt und damit eine neue Synthese der einschlägigen Fragen geschaffen. In S. Th. I-II q. 18 a 5. haben wir den Schlüssel zum Verständnis seiner Gesamtauffassung.

D. Nys : L'espace réel ou l'univers actuel est-il infini ? (pp. 66–92). — Der Verf. legt die Beweise der Verteidiger und Gegner der Beschränktheit des wirklichen Raumes dar und kommt zum Schlusse, daß das Problem sowohl vom naturwissenschaftlichen wie vom metaphysischen Standpunkte aus unlösbar erscheint.

R. Kremer C. SS. R. : La connaissance historique, son objet et sa nature (pp. 93–118). — Die Geschichte hat die Aufgabe, eine Tatsache oder eine Gruppe von Tatsachen aus dem Zusammenhange mit den Verhältnissen der Vergangenheit zu erklären. Die Gewißheit, zu der sie gelangt ist ähnlich derjenigen der individuellen und sozialen Psychologie, der Linguistik, Soziologie und Sozialökonomie: sie umfaßt zahlreiche Grade und weist der Probabilität einen großen Platz ein. Der Begriff der Wissenschaft ist ein analogischer und kann so auf die Geschichte angewendet werden.

2. Heft.

B. Landry : La notion d'analogie chez S. Bonaventure (pp. 137–169). — Die Analogie ist das allgemeine Gesetz der Wesenheiten der Dinge: der Aufstieg der Seele zu Gott ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß auf jeder Stufe des Geschaffenen das Niedere den Abglanz des Höhern darstellt. Die Analaogie ist auch das Gesetz unseres Geistes: wenn wir vom Abbild zum Urbild emporzusteigen vermögen, so geschieht es, weil wir den Begriff des Vollkommenen besitzen infolge der Wirksamkeit Gottes auf unsern Geist.

D. Nys : N'y a-t-il dans l'univers que des mouvements relatifs ? (pp. 170–195). — Gegenüber der Relativitätstheorie muß die traditionelle Ansicht von der absoluten Bewegung aufrecht gehalten werden aus metaphysischen Gründen, die übrigens durch die neuern Resultate der Physik bekräftigt werden.

A. de Poorter : Un traité de pédagogie médiévale : le « De modo addiscendi » de Guibert de Tournai O. F. M. (pp. 195–228). — Geschrieben um

das Jahr 1268, ist die in Frage stehende Abhandlung, woraus große Auszüge wiedergegeben werden, ein Teil des umfangreichen, compilatorischen Werkes: Erudimentum doctrinae des nämlichen Autors.

3. Heft.

B. Landry : L'analogie de proportion chez S. Thomas d'Aquin (pp. 257 bis 280). — Gott, von dem das Sein im vollen Sinne ausgesagt wird (analogum princeps) — die Geschöpfe, denen das Sein zugesprochen wird infolge ihrer Beziehung, die sie zu Gott haben (analogata principalia): das ist die Analogia proportionis oder attributionis, welche das allgemeine Gesetz des Seins ist und uns gestattet, von den Geschöpfen zur Kenntnis Gottes emporzusteigen. Thomas hat die augustinische Theorie nicht ganz aufgegeben; er trennt sich von ihr, indem er der sinnlichen Erfahrung einen größern Platz einräumt.

O. Lottin O. S. B. : Les éléments de la moralité des actes chez St-Thomas d'Aquin (pp. 281–313; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 389–429). — Der Verf. bietet einen Kommentar zu S. Th. I-II qq. 18–21.

R. Kremer C. SS. R. : Un nouvel essai de Réalisme en Amérique (pp. 314–332). — Die neue Gruppe kritischer Realisten in Amerika gibt die Grundanschauungen ihrer Vorgänger nicht auf; sie korrigieren höchstens einige zu kühne Ausfälle, legen Gewicht auf gewisse Seiten der Erkenntnis, die jene vernachlässigt hatten. Sie verlegen sich zu sehr auf die Erforschung der sinnlichen Erkenntnis, zum Schaden der Metaphysik.

A. Pelzer : Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin (pp. 333–361; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 479–520). — Die Redaktion wurde durch St. Thomas angefertigt zwischen 1245 und 1252. Der Inhalt wird aus der Vergleichung der Handschriften angegeben. Eine Handschrift, vielleicht noch dem 13. Jahrhundert angehörend, befindet sich in Cod. Vat. Lat. 722 (fol. 1^r–205^r), eine zweite in der Konventsbibliothek der Dominikaner zu Wien (Nr. 129), eine dritte im Colleg Gouville zu Cambridge (Nr. 510).

4. Heft.

J. Bittremieux : L'absolu peut-il être relatif ? (pp. 430–453). — Bloß die reellen Beziehungen gegenüber den Geschöpfen müssen vom Absoluten ausgeschlossen werden, wie auch die reellen transzendentalen Beziehungen im Schoße Gottes selber. Widerlegung der wichtigsten agnostizistischen Argumente Spenzers.

B. Landry : L'analogie de proportionalité chez S. Thomas d'Aquin (pp. 454–464). — Diese Analogie gründet sich auf die ähnlichen Beziehungen, die zwischen unähnlichen oder voneinander ganz verschiedenen Dingen bestehen. In Verbindung mit der Analogia proportionis vervollkommnet sie unsere Gottesidee. Weil Duns Scotus die augustinische Auffassung von der Analogie, die Bonaventura und Thomas von Aquin so glücklich verwertet hatten, preisgegeben, verfiel er dem Agnostizismus. Der moderne Geist kommt wieder auf diesen alten Begriff der « Philosophia perennis » zurück.

N. Balthazar : A propos d'un passage controversé du « De unitate intellectus » de S. Thomas d'Aquin (pp. 465–477). — Antwort auf einen Artikel

von P. Descoqs S. J. (Revue de Philosophie, 1922, pp. 202 ff.). — Der Verfasser verwirft die Auslegung, welche Sylvius, Capreolus und Sylvester Ferrariensis von jener Stelle gegeben, wo St. Thomas gelehrt haben soll, Gott könne eine von der Materie getrennte Form numerisch vervielfältigen.

P. Ambrosius Barthélemy O. P.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1922. 46. Jahrg. **1. Heft.**

Otto Lutz : « *Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie* » (pp. 20–59). — Der Verfasser nimmt Bezug auf die Ausführungen von P. Gustav Klodnike S. S. S. : De neccessitate eucharistiæ ad salutem. Cf. « Divus Thomas » VII (1920), 57–70. In der dreigliedrigen Hauptdarstellung : 1. Zweck und Notwendigkeit der Sakramente überhaupt ; 2. Zweck und Notwendigkeit der Taufe ; ihr Verhältnis zur Eucharistie ; 3. Die Notwendigkeit der Eucharistie im besondern — entwickelt der Verfasser an Hand zahlreicher Thomaszitate die in p. 51 f. zusammengefaßten Einzelergebnisse seiner Untersuchung : *a*) Im Organismus des Sakramentenwesens kommt der Taufe, als der eigentlichen Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, und nicht der Eucharistie die Begründung des übernatürlichen Lebens zu. Aufgabe der Eucharistie ist die Vermehrung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens. *b*) Nur zwei Sakramente sind dem Einzelmenschen zur Seligkeit unumgänglich notwendig .... Taufe und Buße. *c*) Da aber auch die Buße nur unter der Voraussetzung einer schweren Sünde notwendig ist, so folgt, daß die Taufe das einzige schlechthin notwendige und unter dieser Rücksicht das vorzüglichste Sakrament ist. *d*) Die Taufe hat diese Bedeutung, weil sie ihrem sichtbaren Zeichen nach das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit und in Christus, und damit die Einverleibung in Christus bezeichnet und folglich als ihre ureigenste Wirkung auch bewirkt. *e*) Die Wirkung der Eucharistie ist die Vollendung dieser durch die Taufe gewirkten incorporatio in Christus, so daß Taufe und Eucharistie sich zu einander verhalten wie inchoatio und perfectio, principium und finis. Wegen dieses Verhältnisses ist die Taufe auf die Eucharistie hingeordnet, und die Eingliederung in Christus, wie sie im N. B. durch die Taufe bewirkt wird, nimmt von selbst den Charakter einer Art Votum der Eucharistie an, ... weil jede inchoatio wie von selbst nach ihrer consummatio strebt. *g*) Insofern nun dieses Votum der Eucharistie mit der Eingliederung in Christus durch die Taufe ohne weiteres gegeben und in den Wirkungen der Taufe eingeschlossen ist, kann man sagen, daß das Votum der Eucharistie zur Seligkeit notwendig sei. Aber eben weil es nur eine Wirkung der Taufe ist und nicht eine Ursache der Taufgnade, deshalb ist die Eucharistie selbst, absolute et simpliciter gesprochen, nicht notwendig .... Das Votum der Eucharistie ist .... keineswegs .... irgend welcher Ersatz der Kirche, der den Charakter einer causa efficiens auch schon hinsichtlich der Taufgnade hätte.

P. Pangerl S. J. : Die Reuelehre Alberts des Großen (pp. 60–98). — Der Verf. kommt zu folgendem Schlußergebnis : Albert hat für die Recht-

fertigung vom Sünder im Grunde dieselben sittlichen Leistungen verlangt, die auch heute die Theologen fordern: vollständige Abkehr des Willens von der Sünde. Nach seinen Anschauungen über die Gnade ist die heiligmachende Gnade vor dem Sakrament mit jeder wahren Reue verbunden, wenn sie auch nicht eine vollkommene Liebesreue ist. In den andern Fragen .... kommt er, ebenfalls infolge seiner Gnadenlehre, zu weniger glücklichen Versuchen, die kirchliche Lehre und Praxis zu erklären. Hierin ist Thomas in entscheidender Weise über ihn hinausgeschritten; bei ihm findet sich nicht bloß eine andere Ansicht über die Form des Bußsakramentes, sondern auch den Begriff der aktuellen Gnade und damit eine bessere, geklärtere Lehre über die Reue.

2. Heft.

F. Pelster S. J.: Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre (pp. 212–253; Fortsetzung im 3. Heft, pp. 361 bis 411). — 1. Erweiterung von Suttons literarischem Nachlaß. 2. Lehrmethode und Lehrrichtung des Thomas von Sutton, wobei Pelster besonders seine Stellungnahme zur Frage nach dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, bezl. des Ursprunges der Idee, bezl. der Willenslehre, über die causa instrumentalis, sowie bezl. der Art, wie Gott die futura contingentia erkennt, und endlich bezl. der praedestinatio ante oder post praevisa merita näher untersucht. 3. verbreitet sich Pelster über die historische Bedeutung des Thomas von Sutton. In einem Anhang fügt der Verf. das Verzeichnis der im Rossianus IX 121 enthaltenen Fragen bei.

Josef Linder S. J.: Die absolute Wahrheit in der Heiligen Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV. «Spiritus Paraclitus» (pp. 254–277). — Ihre Bedeutung charakterisiert der Verf. dahin, daß sie eine Kontroverse autoritativ entschieden hat, ... den Streit nämlich über die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Speziell behandelt Linder an Hand der Enzyklika die Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten.

3. Heft.

August Deneffe S. J.: Die Geschichte des Wortes ,supernaturalis' (pp. 337–360). — Aus Ps. Dionysius Areopagita (ὑπερφυής) von Joh. Scotus Eriugena in die lateinische Sprache eingeführt, ist das Wort vom heiligen Thomas von Aquin, namentlich in der Summa Theologica zum Terminus technicus geprägt worden.

4. Heft.

Stufler S. J.: Johannes von Neapel und die praemotio physica (pp. 489 bis 509). — Nach St. wird Johannes von Neapel mit Unrecht von den Thomisten als Verteidiger der praemotio physica namhaft gemacht; er lehnt dieselbe nicht weniger ab als sein Meister, der hl. Thomas, als dessen getreuer Schüler er sich auch hierin erweist.

Artur Landgraf: Joannes Piccardi de Lichtenberg O. P. und seine Quaestiones disputatae (pp. 510–555). — Der Verf. behandelt das Leben (um 1307), das Lebenswerk, d. h. die Quaestiones disputatae und würdigt

dieselben nach Lehre und Aufbau. Johannes v. Lichtenberg huldigt im vorliegenden Werke der thomistischen Richtung im Sinne der neueren aristotelisch gerichteten Schule. Der Anschluß an Thomas zeigt sich u. a. in der entschiedenen Verteidigung des realen, nicht bloß begrifflichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein, in der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz, in der Frage nach der Möglichkeit einer von Ewigkeit her bestehenden Welt usw. *P. Paulus M. Gunz* O. P.

La Ciencia tomista. Madrid 1922. 14. Jahrgang.

1. Heft.

J. M. Ramirez O. P.: De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (pp. 17–38). — Eine im 13. Jahrgang über dieses Thema erschienene wertvolle Artikelserie abschließend, handelt der Verf. in überaus klarer und scharfsinniger Weise von den Eigenschaften der Analogie und zwar vorerst von den allgemeinen (ontologische und logische) und dann von den spezifischen der Analogia attributionis und proportionalitatis.

F. Marín-Sola O. P.: La llamada « Fe eclesiastica » segun la doctrina de Santo Tomas (pp. 39–63). — Im Anschlusse vor allem an die Lehre des hl. Thomas werden 11 Beweise vorgelegt, welche dartun, daß die sog. fides ecclesiastica gegenüber den unfehlbaren Entscheidungen der Kirche identisch ist mit der fides divina, womit wir die Glaubensartikel festhalten.

2. Heft.

L. G. Alonso-Getino O. P.: El primer manuscrito castellano sobre la vida y obras de santo Tomas de Aquino (pp. 161–167). — Das Manuskript datiert aus dem 14. Jahrhundert.

R. M. Schultes O. P.: Responsio ad « Repuesta a un estudio historico » (pp. 168–176) bietet einen Ausschnitt aus einer dogmengeschichtlichen Kontroverse zwischen dem Verfasser und P. Marín-Sola in Sachen der Definierbarkeit der theologischen Conclusionen.

3. Heft.

P. V. Beltram de Heredia O. P.: La Fiesta de Santo Tomas en la tradicion universitaria Española (pp. 305–321). — An den spanischen Universitäten setzte das Studium der Werke des hl. Thomas im 15. Jahrhundert ein, im 16. Jahrhundert war die Summa theologica in fast allgemeinem Gebrauch. Gleichen Schritt hielt die Verbreitung der Festfeier; den Anstoß hiezu gab die Universität Siguenza (1485), welchem Beispiele bald Sevilla, Toledo, Valladolid etc. folgten.

F. Marín-Sola O. P.: Si los hechos dogmaticos son de fe divina (pp. 322–343). — Die Facta dogmatica sind als implicite geoffenbart, nicht bloß Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit, sondern müssen auch mit fides divina aufgenommen werden. Das Gleiche muß behauptet werden bezüglich des moralischen Gehaltes der allgemeinen kirchlichen Disziplinargesetze und der Regeln oder Satzungen eines von der Kirche approbierten religiösen Ordens.

4. Heft.

J. M. Ramirez O. P.: De ipsa philosophia in universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam (pp. 33–63; Fortsetzung im 6. Heft,

pp. 325–365). — An Hand von Autoritätsbeweisen und aus der Vernunft ergibt sich, daß die Frage nach dem Wesen der Philosophie eine metaphysische im vollsten Sinne ist und darum nicht an den Anfang, sondern an den Schluß der philosophischen Untersuchungen gehört. Als sog. analogisches Ganzes wird die Philosophie definiert : « Est ergo Philosophia Sapientia humana in se actu implicite continens quidquid veri et boni naturaliter, seu humanitus, haberi potest, cognoscendo et agendo. » Im Anschlusse daran werden vom Verfasser einige der bekanntesten Definitionen der Philosophie besprochen bezw. bekämpft.

5. Heft.

F. Marín-Sola : La canonización de los Santos y la fe divina (pp. 161–187). — Nach Klarstellung des Fragepunktes, befaßt sich der Autor ausführlich mit Art. 16 des IX. Quodlibetum des hl. Thomas : « Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui in inferno », und erklärt besonders die beiden Stellen : « Canonizatio medium est inter haec duo » und « Pie credendum est » ; dann stellt er die These auf : Der Satz : « Dieser kanonisierte Heilige befindet sich im Himmel » ist eine implicite geoffenbarte Wahrheit und darum definierbar fide divina und nicht bloß fide ecclesiastica ; die These wird strenge bewiesen und gegen Einwürfe verteidigt.

P. Lumbreras O. P. : El merito teologico y sus divisiones (pp. 224–240). — Der Verf. bietet an Hand der Werke des hl. Thomas, besonders der Summa theol., eine lichtvolle Untersuchung des Wesens und der Einteilung des Verdienstes im theologischen Sinne. *P. Joseph Garrido* O. P.



Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1124 23

Eingesandte Bücher.

E. Clop: Saint Bonaventure. Paris, Gabalda 1922.
M. Grabmann: Thomas von Aquin[4]. Kempten-München, Kösel 1920.
O. Gründler: Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. Kempten-München, Kösel 1922.
R. Hammer: Im Spiegel der Vollendung. Regensburg, Kösel-Pustet 1922.
G. von Hertling: Vorlesungen über Metaphysik. Kempten, Kösel-Pustet 1922.
G. Hoornaert: Le combat de la pureté. Bruxelles, Action catholique 1922.
F. Hugon: La sainte Eucharistie[4]. Paris. Téqui 1922.
E. Hugon: Les vingt-quatre thèses thomistes. Paris, Téqui 1922.
M. J. Lagrange: Evangile selon Saint Marc. Paris, Gabalda 1922.
A. Legendre: Introduction à l'étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Paris, Bloud u. Gay 1923.
K. Lehmann-Issel: Die Grenzen des objektiven Erkennens der Theologie. Leipzig, Hinrich 1921.
N. Maurice-Denis: L'être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Paris, M. Rivière 1922.
A. Meyenberg: Leben-Jesu-Werk, I. Bd. Luzern, Räber u. Cie. 1922.
H. Mink-Jullien: Les voies de Dieu[3]. Paris, Téqui 1922.
J. Niederhuber: Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus. Regensburg, Kösel-Pustet 1922.
M. Rackl: Lebenskräfte im Dogma. Paderborn, Schöningh 1922.
J. Sachs: Grundzüge der Metaphysik[5]. Paderborn, Schöningh 1921.
R. M. Schultes: Introductio in historiam dogmatum. Paris, Lethielleux 1922.
A. Straub: De analysi fidei. Innsbruck, Rauch 1922.
E. Vacandard: Etudes de critique et d'histoire religieuse. 4me Série. Paris, Gabalda 1923.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit.

(Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)

Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.

Von Prälat Dr. M. GRABMANN, Univ.-Prof., München.

(Fortsetzung.)

II. Concordantiae.

Die Literaturgattung der Concordantiae zu den Schriften des hl. Thomas ist von *Mandonnet* zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht worden.[1] Der verdienstvolle Forscher hat diese Form technischer schulmäßiger Bearbeitung und Betrachtung des thomistischen Schrifttums sowohl nach der literarhistorischen Seite wie auch nach ihrer Bedeutung für das inhaltliche Thomasstudium gewürdigt. In letzterem Betracht zieht er scharfe Verbindungslinien zwischen dieser Konkordanzliteratur und dem Problem der inneren Lehrentwicklung des Aquinaten. Sonach haben wir in diesen anscheinend sehr schematischen und äußerlichen Zusammenstellungen ein wichtiges Hilfsmittel, um den für das inhaltliche und methodische Verständnis des Aquinaten so überaus wichtigen Gesichtspunkt des Lehrfortschrittes, der inneren Entwicklung in seinem wissenschaftlichen Denken ins Auge fassen zu können. Wir schließen uns in den folgenden Erörterungen zunächst an die Ergebnisse und Beurteilungen Mandonnets an, da sie als die neueste und überhaupt erste Untersuchung dieser thomistischen Literaturformen den gegenwärtigen Stand der Forschung darstellen. Es werden dann auf Grund neuer Funde sich leicht Ergänzungen und nötigerweise auch Änderungen und Korrekturen anbringen lassen. Ein Fundament wird in seinem Werte ja nicht

[1] *P. Mandonnet,* Premiers travaux de polémique thomiste. Deuxième partie — Les Concordantiae. Revue des sciences philosophiques et théologiques VII (1913) 244–262.

verringert, sondern erhöht, wenn auf ihm weitergebaut wird. Zuerst wollen wir die Concordantiae nach ihrer literarhistorischen Seite betrachten und namentlich deren Typen feststellen.

P. Mandonnet kennt drei verschiedene Concordantiae zu den Werken des hl. Thomas und erbringt für dieselben die handschriftlichen Nachweise.

a) In einer Reihe von Handschriften finden sich 32 conclusiones oder articuli zusammengestellt, in denen Lehrverschiedenheiten zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa des hl. Thomas ausgesprochen sind. Mandonnet[1] führt folgende Handschriften mit teilweise von einander abweichenden Überschriften an. Cod. lat 14551 (s. XV), fol. 103ʳ der Pariser Nationalbibliothek enthält diese Arbeit unter dem Titel: Conclusiones in quibus sanctus Thomas videtur contradicere sibi ipsi. Cod. lat. 15690 (s. XV), fol. 228ᵛ der gleichen Bibliothek bietet die nämliche Schrift mit diesem Titel: Articuli in quibus Thomas aliter dixit in Summa quam in scriptis Sententiarum. Im Cod. 990 (s. XV), fol. 168ʳ der Bibliothèque Mazarine ist der gleiche Titel gebraucht, nur steht für Thomas: doctor sanctus. Im Cod. lat. 14550 (s. XV), fol. 273ᵛ der Pariser Nationalbibliothek ist folgende Überschrift gebraucht: Articuli vel puncta sequuntur in quibus frater Thomas *melius* in Summa quam in scripto [Sententiarum]. Schließlich führt Mandonnet noch den Cod. 13, fol. 51ʳ der Dominikanerbibliothek zu Wien auf, wo diese Schrift ohne Titel sich findet. Mandonnet will diese « articuli » mit einer ausführlicheren Einleitung edieren. Auf eine weitere Handschrift hat A. Pelzer[2] aufmerksam gemacht, nämlich auf Cod. 491 (s. XIV) der Stadtbibliothek von Brügge, in welcher diese Arbeit an zweiter Stelle steht und den Titel führt: Hii sunt articuli in quibus aliter dixit thomas in summa et in scripto. Weitere Handschriften der gleichen Schrift habe ich in österreichischen Bibliotheken feststellen können. Cod. 271 (s. XV) der Dominikanerbibliothek zu Wien enthält von fol. 214ʳ bis 216ᵛ diese Arbeit: « Incipit tabula in quibus sanctus Thomas aliter dixit in summis quam in scriptis. » Cod. 322 der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg bietet an zweiter Stelle (fol. 6ʳ–7ʳ) ein Werkchen, das folgende Überschrift trägt: Articuli in quibus frater Thomas melius

[1] *Mandonnet,* a. a. O. 247–248.

[2] *A. Pelzer,* Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques. Extrait de la Revue Néo-scolastique de Philosophie. Louvain 1913, 12.

in summa quam in scriptis dixit. Unmittelbar daran reiht sich eine andere Konkordanz, welche mit: Petransibunt plurimi usw. beginnt und weiter unten besprochen werden wird. Dieses Exemplar in Klosterneuburg wird die älteste handschriftliche Überlieferung dieser kürzesten Form der Concordantiae sein. Es steht hier diese Schrift mitten unter Arbeiten, die das Gepräge der alten Thomistenschule aufweisen. Voraus geht ein kurzer Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch von Robert de Orphord. Unmittelbar auf unsere Schrift folgt, wie schon erwähnt, die mit: Pertransibunt etc. beginnende Konkordanz, welches sich als Werk eines begeisterten Thomisten uns ausweisen wird. Hierauf kommt das vielfach dem hl. Thomas zugeschriebene Opusculum de unitate formae, das wiederum aus der Feder eines getreuen Thomasschülers stammt. Auch im Cod. 813 von Klosterneuburg, der dem Anfang des XIV. Jahrhunderts entstammt, befindet sich diese kurze Zusammenstellung der Antinomien zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa des Aquinaten in thomistischer Umgebung. An der Spitze der Handschrift steht (fol. 1^r bis 98^v) das vierte Buch des Sentenzenkommentars des hl. Thomas, woran sich (fol. 99^v–106^r) eine Zusammenstellung von Fragen des Sentenzenkommentars mit Verweisen auf die Summa theologica und Summa contra Gentiles schließt. Das nächste Stück ist eine alphabethische Tabula zur theologischen Summa (fol. 106^v–109^v), worauf unmittelbar und ohne Überschrift die kurze Aneinanderreihung der Lehrdifferenzen zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summe folgt (fol. 110^r und 110^v). Daran schließen sich die tituli, die Inhaltsverzeichnisse der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines und Peter von Auvergne. Schließlich sei noch auf eine Handschrift der Wiener Hofbibliothek, auf Cod. lat. 4593 (s. XV) verwiesen, woselbst im Anschluß an alphabethische Tabulae zu Thomas die kurze Gegenüberstellung der Lehrverschiedenheiten des Sentenzenkommentars und der theologischen Summe untergebracht ist (fol. 168^r–170^r). Von anderer Hand steht vor Beginn des Werkchens die Bemerkung: Has contradictiones non credo omnes posse reperiri in scriptis sancti Thome. Die Titelüberschrift lautet folgendermaßen: Incipiunt contradictiones sancti Thome in articulis subscriptis sibi frater Thomas tam in summa quam in scriptis. Unde frequenter videtur dicere contraria. Der Kolophon des Werkchens ist: Expliciunt articuli in quibus sanctus Thomas contradicit sibi ipsi. Hier ist wieder eine kritische Bemerkung eingeschaltet: Nota supradicte contradictiones non videntur fore

omnimode bene signate quomodo in aliquibus oppositum invenitur presertim in 3^a contradictione. De his autem contradictionibus vide concordantiam in quodam libro super hos .... compilatam. Hierauf folgen (fol. 170^r–175^r) die articuli Parisius et Oxonie dampnati.

Es tritt uns in all den genannten Handschriften der gleiche Typ entgegen, wenn auch einzelne Variationen sich bemerkbar machen. Schon in den Initien zeigen sich kleine Verschiedenheiten.

Das Charakteristische dieses Typs ist die Gegenüberstellung der Differenzen, der articuli discordantes ohne jeden Versuch, eine concordia discordantium herzustellen. Mandonnet sieht hierin einen unfreundlichen Akt und spricht die Anschauung aus, daß diese Gegenüberstellung von gegnerischer Seite stammt. Es sei ja an sich nicht ausgeschlossen, daß diese Arbeit von einem Thomisten zur Orientierung der Studierenden abgefaßt sei. Aber es sei doch nicht gut zu verstehen, wie ein Schüler des hl. Thomas diese Differenzen einfach habe hinstellen können, ohne einen Ausgleich anzustreben oder auch nur anzudeuten. Zum mindesten hätte er auf die in der theologischen Summe getroffenen endgiltigen Entscheidungen des Aquinaten den Finger legen müssen. So spricht sich denn Mandonnet für die Anschauung aus, es handle sich hier um ein antithomistisches Elaborat, zumal die nächstfolgende Konkordanz, die wir sogleich behandeln werden, eine Antwort, ein Gegenstoß auf diese Schrift zu sein scheint. Dieselbe Auffassung kommt auch in den soeben erwähnten Bemerkungen Cod. lat. 4593 der Wiener Hofbibliothek zum Ausdruck. Indessen scheinen mir Mandonnets Gründe nicht mit der handschriftlichen Überlieferung übereinzustimmen. Ich habe schon betont, wie im Cod. 322 zu Klosterneuburg, der meines Erachtens ältesten aller vorgenannten Handschriften, unsere Schrift in einer ganz streng thomistischen Umgebung sich befindet. Hier ist auch im Titel das von Mandonnet gewünschte Werturteil über die theologische Summe ausgesprochen: Articuli in quibus frater Thomas *melius* in summa quam in scriptis dixit. Dieselbe Wendung, die nicht an einen Gegner gemahnt, findet sich übrigens auch in dem von Mandonnet benützten Cod. lat. 14550 der Pariser Nationalbibliothek. Auch die Zusammensetzung der anderen Codices weist, wie man sich überzeugen kann, ein thomistisches Gepräge auf. Wir dürfen hier ganz wohl an eine aus dem Ende des XIII. oder Anfang des XIV. Jahrhunderts stammende Arbeit eines Thomisten denken, der in schematischer, schultechnischer Art die beim vergleichenden Thomasstudium aufgefallenen Anti-

nomien zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa zusammenstellt.

b) Ein ungleich ausführlicheres Werk, das nicht bloß die Differenzen zwischen Sentenzenkommentar und Summa theologica aufführt, sondern auch aufzuhellen und auszugleichen sucht, also eine wirkliche Concordia oder Concordantia articulorum discordantium vorstellt, beginnt mit den Worten : Veritatis et sobrietatis verba eloquar. Verba sunt doctoris gentium, scilicet Pauli apostoli et habentur Actuum XXVI, et possunt accipi in persona venerabilis doctoris scilicet F. Thomae, et in iis potest sua doctrina in quattuor commendari.[1] Diese Worte leiten einen Prologus ein, in welchem Thomas von Aquin gefeiert wird. Das Werk selbst, in welchem wir den hervorragendsten Typ dieser Konkordanzliteratur sehen dürfen, enthält nicht weniger als hundert Artikel: Sequuntur centum articuli ex scripto in Sententias excerpti, quos unitos ostendit cum aliis eiusdem operibus convenire. Unter diesen 100 Artikeln sind allerdings die 32 des vorhergehenden Werkchens eingeschlossen. Die Bezeichnung : venerabilis doctor Frater Thomas heißt uns die Entstehungszeit dieser bedeutendsten Konkordanz vor 1323, etwa in die Jahre 1320–1322 anzusetzen. Wenn auch die uns bekannten Handschriften anonym sind, so dürfen wir doch mit Quétif-Echard [2], denen sich auch Mandonnet anschließt, mit hoher Wahrscheinlichkeit den Dominikaner *Benedikt von Assignano* oder Benedikt von Como als den Verfasser betrachten. Quétif-Echard können sich nämlich auf Mitteilungen älterer lombardischer Bibliographen aus dem Dominikanerorden berufen, welche dem Benedikt von Assignano ein Werk : Concordantiae dictorum S. Thomae, ubi contraria aliquando videntur, zuteilen. Aus Denifle [3] wissen wir, daß Benedikt von Assignano 1319 seine Vorlesungen als Baccalaureus an der Pariser Universität begann und 1321 ebenda Magister der Theologie wurde. Er zählt also mit Johannes von Neapel und Bernardus Lombardi zu den italienischen Dominikanern und Thomisten, welche an der Pariser Universität wirkten. Von Papst Johannes XXII. mit kirchenpolitischen Missionen betraut und 1338 zum Bischof von Como ernannt, starb Benedikt von Assignano im Jahre 1339. Mandonnet glaubt, daß seine Concordantiae

[1] *Mandonnet*, a. a. O. 248–252.

[2] *Quétif-Echard* I, 595.

[3] *Denifle*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II, 217. *Denifle-Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 218 n. 761, 230 n. 779, 275, 779, 292 n. 854.

zu den Veröffentlichungen gehören, welche mit dem Kanonisationsprozeß des hl. Thomas zusammenhängen. Mandonnet kennt zwei vollständige Handschriften dieser Concordantiae. Die erste, welche auch schon Quétif-Echard bekannt ist, ist Cod. lat. 14550 (s. XV), fol. 284^r–316^r der Pariser Nationalbibliothek. Die zweite Handschrift, über welche auch E. Krebs [1] und A. Pelzer [2] gehandelt haben, befindet sich in der Biblioteca nazionale zu Florenz, unter der Signatur: Conventi E. S. 532. (s. XIV), fol. 110^r–128^r und stammt aus der ehemaligen Bibliothek des Dominikanerklosters S. Maria Novella. Die Überschrift lautet hier: Concordia contradictionum fratris Thome in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Questionibus. Eine Handschrift des gleichen Werkes, welche sich noch im XVIII. Jahrhundert in der Bibliothek des Dominikanerklosters S. Giovanni e Paolo in Venedig befand und dem XV. Jahrhundert entstammte, ist leider verloren gegangen. Mandonnet kennt noch ein ganz kleines Fragment dieses Werkes im Cod. lat. 4913 (s. XV), fol. 259^r–260^r der Wiener Hofbibliothek. [3]

Ich kann hier ein drittes vollständiges Exemplar dieses Konkordanzwerkes nachtragen, das sich im Cod. lat. 1468 (s. XIV), fol. 61^r–76° befindet. Es schließt sich diese Arbeit an den kürzeren Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne (fol. 1^r–59^r) an, von welchem weiter unten die Rede sein wird. Die Überschrift der Konkordanz (fol. 61^r) lautet: Hic incipiunt concordantie dictorum fratris Thome in summa et in aliis operibus. An den Prologus (fol. 61^r) reihen sich die « tituli primi libri Sententiarum » an. Das erste Buch weist die meisten articuli, nämlich 41 auf. Vor Beginn des zweiten Buches (fol. 66^r) steht das Verzeichnis der 21 tituli dieses Buches. Auf fol. 69^r und 70^v eröffnen 26 tituli das dritte Buch, auf fol. 74^v beginnt gleichfalls mit den tituli (12) das vierte Buch. Das ganze Werk schließt fol. 76^v mit den Worten: Hec igitur sunt que prout ad presens occurrebant

[1] *E. Krebs*, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand des Defensor doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. v. Baeumker XI, 3–4), Münster 1916, 10, 56. *

[2] *A. Pelzer*, a. a. O. 14 ff.

[3] *Mandonnet*, a. a. O. 248, Anm. 3, bemerkt über dieses Fragment: .... « qui est constitué par le premier et le dernier feuillet d'un ms. qui contenait ces concordances ». Ich habe bei Durchsicht der Handschrift gesehen, daß hier auf fol. 259^r und 259^v der Prologus und das Verzeichnis der tituli steht, welch letzteres noch ein wenig auf fol. 260^r sich erstreckt. Vom eigentlichen Text findet sich hier nichts.

de concordantia centum articulorum ad librum sententiarum pertinentium adjuvante Deo qui concordiam facit in sublimibus cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Die erste Frage, die behandelt wird, bezieht sich auf das subiectum theologiae: Distinctione prima qu. 4 dicit quod subiectum theologie est ens cognoscibile per inspirationem. In prima parte qu. 1 a. 7 dicit quod deus (fol. 61[v]). Die Lösung dieser Antinomie vollzieht sich ausführlich, wie überhaupt die Darlegungen und Klarstellungen unseres Autors oftmals weiter ausgreifen, mit eingehenden Begriffserklärungen und Unterscheidungen operieren, auch andere Meinungen berücksichtigen, entstehende Bedenken und Schwierigkeiten berücksichtigen und lösen und so einen Fortschritt von einem bloß formalen und dialektischen Ausgleich zu einer aus innerem und tieferem Verständnis der thomistischen Lehre hervorgehenden Konkordanz bedeuten. Mit besonderer Ausführlichkeit sind namentlich im ersten Buch metaphysische Probleme behandelt, so daß wir schon bei dieser doch mehr schematischen Literaturform die Vorliebe für metaphysische Überlegungen wahrnehmen können, welche uns später bei den unmittelbaren und mittelbaren Schülern des hl. Thomas als zweifellose Ein- und Nachwirkung des Meisters begegnen wird. Um nur ein paar Belege zu bringen, so ist die Lehre vom Individuationsprinzip, über welche Differenzen in den thomistischen Texten des Ausgleiches harren, in zwei Artikeln des ersten Buches erörtert: Quid sit causa individuationis (I, 6, fol. 62[r]) und: Utrum materia vel accidentia sint causa individuationis (I, 22, fol. 64[r] und 64[v]). Mit dem Seinsbegriff befaßt sich ausführlicher der 14. Artikel des ersten Buches: Utrum esse sit accidens vel non (fol. 62[v]). Am Schlusse findet sich hier die Bemerkung: Utrum autem esse et essentia differant sicut res puta sicut differunt materia et forma vel tantum differunt sicut rationale et animal sive homo et animal non est presentis temporis discernere, sed tantum apparentem repugnantiam que superius est posita removere. Für die Verdeutlichung metaphysischer Begriffe sind lehrreich der 16. Artikel des ersten Buches: Utrum hoc nomen deus supponit pro persona vel pro natura (fol. 63[r]), sowie auch der 19. Artikel des gleichen Buches: Utrum potentia generandi significet essentiam vel relationem (fol. 63[v] und 64[r]). Auch zu Beginn des zweiten Buches geben Antinomien der thomistischen Schriften Gelegenheit zu metaphysischen Erörterungen. Ich erwähne die beiden ersten Artikel dieses Buches: Si creatio potuit communicari creature (fol. 66[v]) und: Si ratio de infinitate animarum demonstrat

quod mundus non potest esse ab eterno (fol. 66^{v} und 67^{r}). Eingehend sind die im 4. Artikel: Si suppositum et natura in angelis sit idem (fol. 67^{r} und 67^{v}) enthaltenen Text- und Sachschwierigkeiten besprochen. Auch rein dogmatische Fragen, bei denen sich widerstreitende Thomasstellen auszugleichen sind, finden eine sorgfältige Behandlung. So ist im zweiten Buch (a. 19) ausführlicher die Frage der Gnadenlehre erklärt: Si ex solo libero arbitrio potest homo se preparare ad gratiam (fol. 68^{v} und 69^{r}). An der Spitze des dritten Buches steht ein zu metaphysischen Erörterungen anregendes Problem: Assumpta adhuc alia natura humana si Christus diceretur duo homines (fol. 69^{v} und 70^{r}). Eine eingehende Erörterung findet auch die Frage: Si crux Christi inquantum est quedam res sit adoranda (III, 7, fol. 70^{r} und 70^{v}). Eine Reihe von Artikeln sind der Lehre von der Gnade Christi (III, 10 bis III, 14) und vom Wissen Christi (III, 15–III, 20) gewidmet. Im vierten Buch ist unter den thomistischen Lehrverschiedenheiten hier wie auch in den anderen Konkordanzen die Lehre vom Seelenschmuck nicht aufgeführt.

Bezüglich der Methode, in welcher die concordantia discordantium bewerkstelligt wird, sei kurz bemerkt, daß in den ausführlicheren Artikeln eingehende Untersuchungen inhaltlicher Art die Schwierigkeiten beheben. In kürzeren Artikeln ist durch Distinktionen die Antinomie behoben. Als Beispiel diene der 8. Artikel des ersten Buches: Utrum attributa sint nobiliori modo in deo quam in creatura. In eadem distinctione dicitur, quod sapientia et cetere perfectiones sunt in deo nobiliori modo et tamen dicitur quod aliquid est nobilitatis seu perfectionis in .... quod non oportet esse de nobilitate creatoris. Ad hoc dicendum est, quod primum dicitur causaliter et secundum esse superveniens, secundum autem dicitur formaliter et secundum esse eiusdem generis (fol. 62^{r}). Nicht selten werden Dissonanzen auch dadurch aufgelöst, daß eine verschiedene Intention bei abweichenden Thomastexten wahrgenommen wird. Es begegnen uns Wendungen, wie z. B. hoc dictum est arguendo, non asserendo (I, 6, fol. 62^{r}) oder: primum dicitur inquirendo, secundo determinando (II, 19, fol. 69^{r}). Es begegnet uns aber bei Benedikt von Assignano, nachdem verschiedene Lösungsmöglichkeiten angeführt sind, auch das Zugeständnis, daß Thomas retraktiert habe: Nec mirum est, quia in angelis (?) multa que dixerat retractavit. Hervorgehoben sei schließlich noch, daß diese Konkordanz nicht bloß den Sentenzenkommentar und die Summa theologica, sondern auch die anderen Werke des Aquinaten,

namentlich die Quaestiones disputatae heranzieht. Für die Kenntnis der ältesten harmonisierenden Thomasinterpretation ist diese Concordantia des Benedikt von Assignano ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag und Behelf. Es ist deswegen zu begrüßen, daß A. Pelzer eine Edition dieses Werkes in Aussicht genommen hat.

c) Die dritte der von Mandonnet[1] besprochenen Concordantiae zu Thomas ist gedruckt und steht seit der ersten unter Pius V. (1572) erfolgten Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas unter dessen Opuscula. Dieses Opusculum führt den Titel: De concordantiis in quo concordat seipsum in passibus apparenter contrariis. Ein vorausgeschicktes Prooemium hat das Initium: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia Daniel XIII. In visione prophetica usw. In diesem Vorwort wie in dem ganzen Werkchen ist Thomas selbst eingeführt, wie er die in seinen Schriften wahrnehmbaren Differenzen — es sind im ganzen dreißig aufgeführt — auszugleichen sucht: Unde quae in diversis locis posita sunt, eadem tumtaxat quae occurrerunt nobis, quae inter se aliquibus videntur dissona, quibus nunc nostra non satis est nota, sic concordare intendimus, ut quomodo unumquodque in suo loco accipi debeat, sine difficultate sciri possit.

Handschriften hat hier, wo ja eine Druckausgabe vorliegt, Mandonnet nicht zusammengestellt. Es sei hier nur bemerkt, daß sich dieses Opusculum nicht selten mit der an erster Stelle genannten kürzesten Zusammenstellung der Differenzen zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa in ein und demselben Codex beisammen findet, so z. B. im Cod. 491 zu Brügge, Cod. 322 zu Klosterneuburg, Cod. 271 der Dominikanerbibliothek zu Wien. Im Cod. lat. 4913 (s. XV) der Wiener Hofbibliothek ist der Anfang dieses Opusculum überliefert, das hier den Titel führt: Incipiunt retractationes fratris Thome ordinis predicatorum. Es gemahnt diese Arbeit ja in ihrer Anlage an die Retraktationen Augustins.[2] Mandonnet hat sich auch mit der Autorfrage befaßt und mit vollem Recht dieses Opusculum aus der Liste der echten Thomasschriften gestrichen, wie dies ja auch schon Quétif-Echard[3] getan haben. Kein einziger der alten

[1] *Mandonnet*, a. a. O. 252–255.

[2] Auch in großen Handschriften der Opuscula des hl. Thomas findet sich diese Concordia, so im Cod. 238 der Genofevabibliothek zu Paris. Vgl. *M. Grabmann*, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1–2), Münster 1920, 135.

[3] *Quétif-Echard* I, 342.

Kataloge der Werke des hl. Thomas erwähnt unter den Schriften des Aquinaten eine solche concordantia. Nur Tolomeo von Lucca kommt darauf gerüchtweise zu sprechen : Item dicitur [Thomas] fecisse tractatum de concordia dictorum suorum. Bei keiner der anderen von ihm aufgeführten Thomasschriften gebraucht dieser Dominikanerhistoriker eine solche Wendung. Auch inhaltliche Gründe sprechen gegen die Echtheit. Zu diesen von Mandonnet angeführten Momenten füge ich noch ein neues hinzu, nämlich das Zeugnis des Benedikt von Assignano in seinem soeben ausführlich behandelten Konkordanzwerke. Sogleich im ersten Artikel, der sich mit dem subiectum theologiae befaßt, ist unser Opusculum, das also ohne Zweifel älter ist, benützt und auch beurteilt. Hören wir Benedikt von Assignano selber : « Distinctione prima qu. 4 dicit quod subiectum theologie est ens cognoscibile per inspirationem. In prima parte qu. 1 a. 7 dicit quod deus. Ad hoc dicitur *in quodam opusculo quod ei imponitur quamvis non multum videatur stilus et intentio sua in illo opusculo expressa.* Wir gewahren also hier, daß Benedikt von Assignano, also ein um 1320 schreibender Thomist aus inneren Kriterien des Stiles und der Doktrin an der Echtheit einer schon damals dem Aquinaten fälschlich zugeteilten Schrift zweifelt. Daß hier gerade unser fragliches Opusculum gemeint ist, ergibt sich aus der Textvergleichung ohne weiteres. Bei Benedikt von Assignano ist als Konkordanzgrund des von ihm erwähnten Opusculum angeführt : « Volens condescendere reverentie quorumdam doctorum quorum dictis oderat derogare. » (Cod. lat. 1468, fol. 61^{v}, der Wiener Hofbibliothek.) In dem gedruckten pseudothomistischen Opusculum wird an dieser Stelle Thomas also redend eingeführt : Sed quia reverentiae doctorum qui talia dixerunt, in aliquo derogare oderim.

Als wirklichen Verfasser dieses ohne Zweifel Thomas nicht zugehörenden Opusculum betrachtet Mandonnet mit hoher Wahrscheinlichkeit den englischen Dominikaner Thomas von Sutton, welchem der Stamser Katalog einen « liber de concordia librorum Thome » zueignet. [1] Auch Ehrle stimmt dieser Zuteilung zu. [2]

[1] Vgl. auch *Mandonnet,* Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin[2] 56.

[2] *Fr. Ehrle,* Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Hertling. Kempten u. München 1913, 431. *Fr. Pelster* S. J. in seiner so vieles wertvolle Neue bietenden Untersuchung : Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922), 232 ff. sieht in Thomas von Sutton den Verfasser der vorhergehenden mit : Veritatis et sobrietatis verba eloquar

d) Zu den von Mandonnet angeführten und beschriebenen drei Formen von Concordantiae seien noch zwei Typen hinzugefügt, die bisher noch nicht bekannt geworden sind. Die erste dieser zwei neuen Formen ist uns im Cod. Vat. lat. 754 (Anfang s. XIV), fol. 148r–148v erhalten. Voraus geht (fol. 1r–148r) eine Abhandlung De peccato originali ohne Titel. Auf die Konkordanz folgen noch zwei Abhandlungen, als deren Verfasser sich ein Fr. Daniel unterschreibt. Montfaucon bezeichnet diesen Fr. Daniel auch als Verfasser des Traktates De peccato originali. Die Konkordanz selber, welche anonym ist, hat die Überschrift: Hec sunt quaestiones et articuli vel verba, in quibus frater Thomas aliter videtur sentire in opere sententiarum et in summa. Das Initium mit dem ersten articulus lautet: In 1. sententiarum dist. prima dicit, quod subiectum theologie est ens cognoscibile per inspirationem, amplecti volens opiniones plurium magistrorum. In prima vero parte qu. 1 a. 7 dicit, quod deus sit subiectum. Es unterscheidet sich diese Zusammenstellung von den drei angeführten. Von der an erster Stelle angeführten kürzesten Zusammenstellung von 32 thomistischen Lehrdifferenzen unterscheidet sich diese vatikanische Konkordanz schon durch den Umfang, durch die Zahl der articuli, indem sie zum ersten Buch der Sentenzen 17, zum zweiten 15, zum dritten 22 und zum vierten, in welchem sie gleich in der ersten distinctio abbricht, 3 Lehrverschiedenheiten bei Thomas aufführt. Von dem zweiten und dritten Typ der oben aufgeführten Konkordanzen unterscheidet sich dieses Werk nicht bloß durch die gleichfalls verschiedene Zahl der articuli, sondern auch dadurch, daß es die Konkordanz der articuli discordantes im allgemeinen nicht durchführt, sondern sich in der Regel mit einfacher Gegenüberstellung begnügt. Nur in wenigen Fällen ist eine Konkordanz angedeutet. So ist also im Artikel des ersten Buches folgendermaßen zuerst die Antinomie und dann die Konkordanz kurz dargelegt: « Item dist. 34 a. 1 et super 3 de anima et 7. metaphysice sequens Avicennam dicit, quod in angelis non differt suppositum et natura. In tertia vero parte qu. 2 a. 2 dicit, quod in omnibus preter deum differt. Hoc idem in quodam Quolibet. Sed concordatur

anhebenden Concordantia, die ich mit Mandonnet dem Benedikt von Assignano zugeteilt habe. Diese mit: Pertransibunt plurimi beginnende Concordia bezeichnet er als echtes Werk des hl. Thomas von Aquin, wofür seine Abhandlung: Die Concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren (Gregorianum 1923) den Nachweis erbringen wird.

considerata realitate suppositi.» Dieselbe Ausführung findet sich fast wörtlich auch als 14. Artikel zum zweiten Buche, nur daß hier auch noch S. Th. I qu. 3 a. 3 für das Nichtvorhandensein eines realen Unterschiedes zwischen Suppositum und Natur bei den Engeln angeführt wird. Der erste Artikel zum dritten Buche lautet: In III Sent. dist. 1 a. 3 dicit, quod si homo non peccasset, incarnatus non fuisset. Hoc idem dicit in tertia parte qu. 1 a. 3. In secunda vero secunde qu. 2 a. 7 dicit, quod primus homo habuit explicitam fidem de incarnatione et redemptione aliquo modo. In tertia vero, quod de redemptione nullo modo. Sed non est contrarium. Hier ist also das Bestehen einer Antinomie kurzerhand verneint. Im Artikel 7 des gleichen Buches ist auf eine Thomasstelle verwiesen, aus welcher eine Auflösung der Lehrdissonanz zu erzielen ist: Item dist. 3 a. 10 in fine dicit, quod materia corporis humani est sanguis menstruus. In tertia parte qu. 35 a. 1 in solutione 3. argumenti dicit, quod sanguis menstruus est purgamentum ipsius, quod est materia. Sed ratio totius controversie est in 3 a. 10 in solutione 3 argumenti. Aus diesen Belegen, welche vollständig sein dürften, ist ersichtlich, daß der Verfasser dieser Schrift nur bei wenigen Artikeln eine Konkordanz versucht und da nur andeutungsweise. Es stammt diese Arbeit jedenfalls von einem Anhänger der thomistischen Lehre, der diese Antithesen im Dienste der Methodik des Thomasstudiums zusammengestellt hat. Kann man hieraus, daß er nur bei ganz wenigen Artikeln eine Konkordanz unternimmt, schließen, daß er bei den anderen Lehrdifferenzen eine wirkliche Antinomie, eine weitergehende, fortschreitende Lehrentwicklung im Sinne der Selbstkorrektur bei Thomas voraussetzt und zugibt? Es ist dies jedenfalls nicht unwahrscheinlich. Viel Licht würde in diese ganze Konkordanzliteratur kommen, wenn auch die Sentenzenkommentare, Quaestiones disputatae und quodlibetales, die Opuscula usw. der ältesten Thomistenschule bei diesen Fragen dahin geprüft würden, ob sie bei Thomas solche Antinomien empfunden haben oder nicht. Wir werden sogleich sehen, wie Capreolus, in welchem die Geistesarbeit der älteren und ältesten Thomistenschule ihre monumentale Zusammenfassung gefunden hat, in dieser Sache denkt. Bezüglich der uns hier vorliegenden vatikanischen Konkordanz sei noch bemerkt, daß sie sich nicht auf Sentenzenkommentar und theologische Summa beschränkt, sondern auch die Summa contra Gentiles, die Aristoteleskommentare, die Quaestiones disputatae und die Quodlibeta in den Bereich dieser kritisch vergleichenden Betrachtung zieht.

e) Ein fünfter Typ dieser Konkordanzliteratur, der bisher noch gar nicht beachtet worden ist, ist uns im Cod. 60 (Anfang s. XIV), fol. 75r–88v) der Stiftsbibliothek von Admont erhalten. Wir werden uns mit dieser für die älteste Thomistenschule sehr bemerkenswerten Handschrift weiter unten, wo wir über Johannes Quidort von Paris handeln werden, näher befassen müssen. Nun im Anschluß an den Sentenzenkommentar und an das Correctorium Corruptorii des Dominikanertheologen Johannes Quidort von Paris findet sich eine anonyme, ausführlicher als alle vorhergehenden Typen gehaltene Konkordanz zwischen Sentenzenkommentar und Summa theologica, die sich nur auf die beiden ersten Bücher des Sentenzenkommentars erstreckt. Das erste Buch beginnt ohne Überschrift also (fol. 75r) : Super primum sententiarum quesitum est, utrum hec sacra doctrina sit scientia et arguitur et respondetur sicut in prima parte summe qu. 1 a. 2. Es sind noch folgende Fragen der theologischen Einleitungslehre verhandelt: Secundo queritur, utrum sacra doctrina sit necessaria. Tertio queritur, utrum s. doctrina sit scientia una. Quarto queritur, utrum s. doctrina sit speculativa vel practica. Quinto queritur, utrum s. doctrina sit dignior aliis scientiis. Sexto queritur, utrum deus sit subiectum hujus scientie. Der Titel des Werkes tritt uns in der Überschrift zum zweiten Buche zum erstenmal entgegen: Incipiunt contradictiones secundi libri sententiarum (fol. 81r). Die erste Frage des zweiten Buches lautet: Primo queritur, utrum omne ens sit creatum a deo. Bei der dist. 2 des zweiten Buches wird die Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein verhandelt: Circa d. 2 queritur primo, utrum in angelo sit compositio essentie et esse et ulterius queritur, utrum in rebus creatis esse sit de essentia rei. Auf fol. 88r und 88v ist ein Inhaltsverzeichnis angebracht, an dessen Schluß wir lesen: Expliciunt contradictiones Thome super primum et secundum sententiarum. Es stammt dieses Werk, wie auch alle vorhergehenden parallelen Arbeiten, aus der Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten, ist ohne Zweifel der Feder eines getreuen Thomisten, den ich noch nicht feststellen konnte, entflossen. In der ganzen Anlage und Ausführung ist diese Arbeit von den vorhergehenden verschieden, doch ist sie aus der gleichen Idee hervorgegangen und wird infolgedessen am besten sich hier einreihen lassen.

f) Ein sechster Typ, der von allen vorhergehenden verschieden ist und bisher meines Wissens noch keine Beachtung gefunden hat, findet sich in dem in sieben Bänden der Eichstätter Staatsbibliothek

(Codd. 683–689) uns erhaltenen handschriftlichen Nachlaß des hauptsächlich in Eichstätt tätigen Dominikaners Georgius Swarcz. [1] Georgius Schwarz (Niger), von Kaaden in Böhmen gebürtig, hatte noch drei Brüder im Dominikanerorden, von denen Petrus Niger (Nigri), der Verfasser des philosophiegeschichtlich hochbedeutsamen Clypeus Thomistarum und zugleich hervorragender Hebraist, und Johannes Niger, von dem die Münchener Staatsbibliothek eine Reihe Predigthandschriften, einen kurzgefaßten Sentenzenkommentar u. a. enthält, literarisch hervorgetreten sind. Im Tom. VI dieses Nachlasses des Georg Schwarz (Cod. 688) beginnt auf fol. 185ʳ von der Hand dieses Dominikaners selber eine kurze Zusammenstellung derjenigen Sätze des hl. Thomas, die von dessen Gegnern angegriffen worden sind: Isti sunt articuli, qui impugnantur in diversis scriptis doctoris sancti ab adversariis dicta sua valde male intelligentibus vel nolentibus adherere veritati, quam dicit. Es sind diese Sätze noch den einzelnen Werken des Aquinaten angeordnet.

Daran reiht sich nun fol. 186ʳ, gleichfalls von der Hand des Georg Schwarz geschrieben, eine Concordantia zu den Werken des hl. Thomas, die folgende mit größeren Buchstaben geschriebene Überschrift hat: Sanctus ac universalis doctor Thomas de Aquino in plerisque ultimo perfectis operibus diversam sententiam circa quedam, que a primis scripserat, legenda ac distinguenda reliquit et que breviter subnectuntur. Zu Anfang folgt eine genaue Gliederung nach den einzelnen Materien (Circa naturam divinam, circa naturam angelicam, circa naturam humanam usw.). Nach diesen Gesichtspunkten, die noch im einzelnen gegliedert werden, werden sodann aus den Schriften des Aquinaten diese Divergenzen zusammengestellt. Das Charakteristische dieser Konkordanz ist die Anordnung nach Materien, nicht nach der Reihenfolge der Distinktionen des Sentenzenkommentars oder der Quaestionen der Summa theologica. Es werden im ganzen 54 Punkte

[1] Über *Georg Schwarz* vgl. den Artikel von *Morgott* im Kirchenlexikon IX², 388–393. Doch sind hier irrigerweise Petrus und Georg Schwarz zu einer einzigen Person kombiniert. Über die Brüder Schwarz vgl. die Notiz im Cod. 939 des bayerischen Nationalmuseums in München, fol. 86ᵛ. *P. Lehmann*, Mittelalterliche Handschriften der K. B. Nationalmuseums in München (Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1916, 4. Abhandlung), München 1916, 16. *N. Paulus*, Historisches Jahrbuch XXXIII (1912), 409 f. Über Petrus Schwarz vgl. *Walde*, Christliche Hebraisten am Ausgange des Mittelalters (Alttestamentliche Abhandlungen VI, 2. 3) Münster 1916, 70–74.

erörtert. Auf fol. 189r schließt das Werkchen mit den Worten: Expliciunt controversie sancti Thome, in quibus sibi videtur contradicere, sed tamen omnes vel fere omnes si bene intelligantur exponi possunt et concordari in diversis scriptis. Es muß eine nähere Untersuchung über das Schrifttum des Georg Schwarz erst feststellen, ob diese Konkordanz sein eigenes Werk ist oder von ihm bloß abgeschrieben ist. Das letztere wird dadurch nahegelegt, daß er in diesen Bänden eine Reihe von philosophischen Traktaten anderer Autoren kopiert und gesammelt hat.

Mandonnet leitet seine Untersuchung über die Concordantiae ein mit einer Erwägung über den inneren Fortschritt, über die innere Entwicklung, welche Thomas von Aquin in seinem philosophischen und theologischen Denken durchlebt hat.[1] In der Tat sind diese Zusammenstellungen und Gegenüberstellungen, teilweise auch Ausgleichungen von sich widersprechenden Stellen aus den früheren und späteren Werken, namentlich aus dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa des Aquinaten eine gewissermaßen nüchterne, aktenmäßige Darlegung dieser Lehrentwicklung, so wie diese in den Texten selbst zum Ausdruck kommt. Mandonnet geht mit Recht von der metaphysischen Betrachtungsweise des hl. Thomas aus. Ausgerüstet mit einer erstaunlichen Geistesmacht der Synthese, hat der Aquinate in selbständiger Durchdringung der Gedankenelemente früherer Zeit und in Fortführung der großen aristotelischen Initiative seines Lehrers Albert d. Gr. eine «Metaphysik geschaffen, die da, einfach und tief, einheitlich und fruchtbar zugleich das souveräne und persönliche Werk seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit ist. Im Licht der hohen grundlegenden Prinzipien der Metaphysik hat er alle Probleme der Philosophie und Theologie betrachtet und ihnen diese feste und harmonische Orientierung gegeben, welche die Macht und die Schönheit seines Werkes bedeutet».[2] Thomas hat mit genialem Weit- und Tiefblick frühzeitig den Plan seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit mit voller Klarheit durchschaut. Es dürfte wenige

[1] *Mandonnet*, a. a. O. 245–247.

[2] Doué d'une merveilleuse puissance de synthèse, Thomas d'Aquin élabora, avec les éléments que les siècles passés avaient accumulés, une métaphysique à la fois simple et profonde, une et féconde, qui est l'œuvre souveraine et personnelle de son effort. A la lumière des hauts principes primordiaux qu'il avait conquis, il revisa tous les problèmes de la philosophie et de la théologie et leur donna cette orientation ferme et harmonieuse qui fait la puissance et la beauté de son œuvre. A. a. O. 246.

Denker geben, welche neue Wege der Wissenschaft beschritten haben und zugleich in so wenigen Punkten sich selbst korrigieren mußten, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall ist. Aber ganz konnte er sich nicht dem Gesetze entziehen, dem auch die Schöpfungen des Genies unterworfen sind.[1] Er hatte ein zu klares Bewußtsein von den Gesetzen und Bedingungen des Wissensfortschrittes im einzelnen Menschen und in der Menschheitsgeschichte. Kein Wunder, daß er selbst in seinem eigenen Arbeiten und Forschen nach Fortschritt, nach Vervollkommnung strebte. Ein Tatsachenbeweis hiefür ist die Inangriffnahme eines zweiten Sentenzenkommentars.[2] Die eindringenden Aristotelesstudien hatten in sein wissenschaftliches Denken dermaßen neue Gesichtspunkte und Anregungen gebracht, daß ihm sein Sentenzenkommentar, das in den Jahren 1253–1255 entstandene große Jugendwerk des Baccalaureus an der Pariser Universität, nicht mehr ausreichend erschien. Wir dürfen indessen nicht übersehen, daß im Sentenzenkommentar des Aquinaten das aristotelisch-metaphysische Element viel kräftiger hervortrtritt als im Sentenzenkommentar Bonaventuras, dem allerdings die kongeniale Versenkung in die Spekulation Augustins ganz eigene Reize und Vorzüge verleiht, und selbst auch im Sentenzenkommentar des großen Albertus, der sich noch mehr auf den Bahnen der augustinischen Schultradition bewegt. Die auch noch dieser Frühzeit seiner Pariser Lehrperiode angehörige Schrift De ente et essentia, eine Metaphysik im Lapidarstil, die bald darauf entstandenen Quaestiones disputatae De veritate und zuhöchst die Summa contra Gentiles mit ihrer einzigartigen Durchdringung metaphysischer Zusammenhänge sind monumentale Beweise dafür, daß die metaphysische Grundrichtung von Anfang an das literarische Schaffen des weitschauenden Denkers beherrschte und beseelte.[3] Der zweite Sentenzenkommentar, von dem nur ein Buch zustande kam, sollte und konnte sonach keine förmliche Retraktation des ersten sein,

[1] Thomas d'Aquin, grâce à la précocité de son génie, eut, de très bonne heure, la claire vision de l'œuvre à édifier. Peu d'hommes ont moins varié que lui, parmi le petit nombre de ceux qui ont révolutionné, une fois ou l'autre au cours des siècles, la pensée humaine. Cependant il devait subir la loi qui régit même le génie dans ses créations : l'indécision du premier pas, le passage à travers l'ébauche. 246.

[2] Vgl. über diesen zweiten Sentenzenkommentar *Mandonnet*, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 144.

[3] Vgl. *M. Grabmann*, Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin. Festschrift Willmann, Freiburg 1919.

es galt nur für das inzwischen bereicherte, erweiterte und noch geklärte, in den Grundzügen aber gleich gebliebene Bild der wissenschaftlichen Gesamterkenntnis einen neuen weiteren Rahmen zu finden. Es ist uns das nur in wenigen Exemplaren in Umlauf gekommene Fragment dieses zweiten Sentenzenkommentars, von dem Tolomeo von Lucca ein Exemplar in seiner Vaterstadt gesehen hat, verloren gegangen. Die theologische Summa hat als die reifste und endgiltige Synthese der geistigen Lebensarbeit des Aquinaten wohl diesen neuen Sentenzenkommentar mehr oder minder überflüssig gemacht.

Unserer Betrachtung unterstehen, wenn wir den Fortschritt, die Weiterentwicklung der thomistischen Lehre feststellen wollen, vor allem sein Sentenzenkommentar und seine theologische Summa als seine beiden größten und in einzelnen Partien auch zeitlich am meisten von einander abstehenden Werke, wenn natürlich auch seine anderen Werke in bestimmten Fragen herangezogen werden. So sind denn auch in den von uns behandelten Concordantiae hauptsächlich Lehrdifferenzen aus diesen beiden großen Werken angemerkt worden. Mandonnet warnt mit Recht vor Übertreibung und Überschätzung dieser Divergenzen. Es handelt sich nach seiner Auffassung häufig um Nuancen, um Schattierungen des Gedankens, um präzisere Fassung von Formeln, um Einzelpunkte, die für das Gesamtsystem nicht von Belang sind. Kein großes Prinzip, keine Fundamentalthese ist dabei im Spiel.[1] Nichtsdestoweniger ist bei einer bestimmten Anzahl von Punkten eine Modifikation und noch häufiger ein Fortschritt des Gedankens gegeben, indem eben einzelne Probleme noch strenger im Geist und in der Grundrichtung des großen Systems herausgearbeitet sind. Mandonnet schließt seine allgemeine Erwägung mit der Bemerkung, daß wir diese Weiterentwicklung, dieses sich verbessernde Fortschreiten im Geistesleben des hl. Thomas nicht bedauern dürfen, sondern uns selber über diesen echt menschlichen Zügen seines wissenschaftlichen Genies trösten und ermutigen sollen.

Untersuchen wir nunmehr in kurzer Übersicht, auf welche Weise die Concordantiae uns einen Einblick in diesen inneren Lehrfortschritt des Aquinaten gewähren und wie sodann auch in der Folgezeit diese Entwicklung im Denken des großen Scholastikers aufgefaßt und gewertet worden ist. Es lassen sich aus diesen historischen Fest-

[1] Il s'agit souvent de nuances de pensée, de précision de formules, ou de détails sans conséquence pour l'ensemble du système. Aucun grand principe, aucune thèse fondamentale n'est en jeu. 247.

stellungen ja auch Ergebnisse erhoffen, welche für eine genetische Betrachtung der thomistischen Gedankenwelt lehrreich sein können und uns einen tieferen Blick in die Arbeitsweise des Heiligen ermöglichen.

Eine Äußerung, welche älter sein wird als die aufgeführten Concordantiae, wird von den Biographen des hl. Thomas aus dem Munde des *Aegidius von Rom*, eines der berühmtesten Thomasschüler, berichtet. Als nach dem Tode des hl. Thomas alsbald seine Lehre scharf angesprochen wurde, hat dieser große Theologe aus dem Augustinerorden folgendes Werturteil über die Doktrin seines Lehrers abgegeben: In hoc mirabili et felicis memorie doctore fuit sue subtilitatis ingenii et certitudinis iudicii manifestum judicium, quod opiniones novas et raciones, quas scripsit bachallarius, paucis exceptis, nec docendo nec scribendo mutavit; nos autem moderni sicut incerti et dubii iudicii, opiniones, quas aliquando tenuimus, in contrarium arguti modico argumento mutamus. Wilhelm von Tocco teilt diese Äußerung mit in einem Kapitel, das: De certitudine judicii eius betitelt ist.[1] Den gleichen Wortlaut dieser Kundgebung des Aegidius bietet auch Petrus Calo, der noch bemerkt, daß diese dem Ordensgeneral Johannes von Vercelli gegenüber erfolgt sei.[2] In diesen Worten des Aegidius von Rom ist die Stetigkeit und sachliche Identität der Lehre in den früheren und späteren Thomasschriften sehr unterstrichen, dabei aber doch eine Änderung und Verbesserung in einigen wenigen Punkten zugestanden.

In der ältesten Thomistenschule, welche so treu an den Eigenlehren des Doctor communis festhielt, haben nun die Concordantiae diese Lehrdifferenzen bei Thomas zusammengestellt und teilweise auch einen Ausgleich derselben herzustellen versucht. Wir haben keinen Grund, diese Literaturgattung von den Gegnern des hl. Thomas ausgehen zu lassen. Von den sechs oben aufgeführten Typen könnte, wie man sich erinnern wird, nur der erste allenfalls aus der Feder eines Antithomisten stammen, die übrigen fünf sind ohne Zweifel in der Thomistenschule entstanden. Auch vom ersten Typ wird man dies mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen. Außer seiner Einfügung in Handschriften, deren Zusammensetzung auf die Thomistenschule hindeutet, kann hiefür als weiterer Grund noch nach-

[1] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo Tocco c. 40. Edidit D. Prümmer, Supplément à la Revue thomiste, 1913, 113.

[2] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo. Ed. D. Prümmer, Fontes vitae S. Thomae Aquinatis I, Tolosae 1911, 41.

getragen werden, daß die anderen Konkordanzen, auch diejenige des Benedikt von Assignano, in keiner Weise eine feindselige antithomistische Tendenz dieses Werkchens zurückweisen.[1] Für die Kenntnis der Entwicklung, des Gedankenfortschrittes bei Thomas sind diese Concordantiae dadurch belangreich, daß sie schematisch, ich möchte fast sagen mechanisch getreu die Divergenzen, die im Wortlaut der thomistischen Schriften den Verfassern aufgefallen waren, zusammenstellen. Bemerkenswert ist, daß die Mehrzahl dieser Concordantiae außer Sentenzenkommentar und Summa theologica auch noch andere Werke des Aquinaten heranziehen, so daß diese Zusammenstellungen als das Ergebnis umfangreichen vergleichenden Thomasstudiums erscheint. In diesen Arbeiten dürfen wir seitens der ältesten Thomistenschule die Erkenntnis und Anerkennung der Tatsache finden, daß Thomas in einzelnen Lehrpunkten sich verbessert oder doch wenigstens sich noch mehr geklärt und weiterentwickelt hat. Wir haben ja selbst aus dem Munde des Benedikt von Assignano, der doch am entschiedensten die concordia articulorum discordantium angestrebt hat, über Thomas die Äußerung vernommen : retractavit. Wenn man indessen den großen Umfang der Werke des Aquinaten und die Unfülle der darin enthaltenen articuli in Rechnung zieht, so ist doch die Zahl dieser Differenzen, welche bei Benedikt von Assignano die Höchstziffer von hundert erreicht, verhältnismäßig recht klein. Eine ziemliche Anzahl hievon betrifft peripherische Dinge und auch bei den anderen Fragen handelt es sich nicht um solche Divergenzen, welche die Einheit und Geschlossenheit des thomistischen Systems beeinträchtigen könnten. Jene Concordantiae, welche zugleich diese Lehrverschiedenheiten beurteilen und ausgleichen wollen, namentlich jene Benedikts von Assignano, werden auch dem modernen Forscher, welcher der inneren

[1] Es haben auch getreue Schüler des hl. Thomas, wie z. B. der Dominikaner Johannes von Neapel auf solche Divergenzen in den Werken des hl. Thomas gelegentlich hingewiesen. Johannes von Neapel schreibt in seinen ungedruckten Quodlibeta : Et sic questione intellecta sunt de ea due opiniones non solum diversorum doctorum, sed eiusdem scilicet fratris Thome, quia 4 Sent. dist. 5 dicit, quod potest communicari et respondet ad rationes in contrarium et idem dicit dist. 1 Secundi Sententiarum. Sed in prima parte Summe qu. 45 a. 5 et questione disputata de potentia Dei 3 a. 8 et 2 contra Gentiles c. 21 dicit oppositum. (Quodl. II, 2. Cod. lat. 542 der Universitätsbibliothek zu Leipzig, fol. 164^{v}). Es handelt sich um die Frage, ob die potentia creandi den Geschöpfen mitgeteilt werden könne. — Ich habe auch in Randnotizen von Handschriften der theologischen Summa Hinweise auf anders lautende Paralleltexte in anderen Werken des hl. Thomas gesehen.

Entwicklung im Geistesgang des Aquinaten nachgeht, manche interessante Anregung geben und jedenfalls als ältestes geschichtliches Zeugnis für die Wahrnehmung und Beurteilung dieses Gedankenfortschrittes gelten dürfen.

In größerem Stile tritt uns gut hundert Jahre später wieder bei *Johannes Capreolus*, dem Princeps Thomistarum, dieser Konkordanzgedanke entgegen: An ziemlich zahlreichen Stellen seines monumentalen Verteidigungswerkes, welches das geistige Ringen der älteren Thomistenschule abschließt und für den Werdegang des späteren Thomismus, besonders auch des Franz von Vittoria von Einfluß ist sind Lehrverschiedenheiten in den thomistischen Werken angemerkt. Es ist hier nicht möglich und auch nicht notwendig, alle diese Stellen einzeln zu betrachten, es genügt, durch Hauptbelege die Auffassung dieses großen Thomisten vom Lehrfortschritt und der inneren Weiterentwicklung des Aquinaten klarzulegen. Capreolus bemerkt des öfteren, daß Thomas in der theologischen Summa die frühere Anschauung seines Scriptum, seines Sentenzenkommentars korrigiere Teilweise empfindet er diese Differenzen als nur scheinbare (non est contradictio nisi secundum apparentiam) [1], teilweise findet er eine wirkliche Selbstkorrektur gegeben. Hier tritt er für die Lehre der Summa theologica als der endgiltigen und ausgereiften Problemlösung ein und spricht den auch in anderen Wendungen wiederkehrenden methodischen Grundsatz aus [2]: Sed in talibus tenendum est quod ultimo dicit; quia magis digeste et ponderate locutus est in Summa, quam ultimo fecit, quam in scriptis primo confectis. Mehrfach gibt er auch Gründe an, woraus sich diese Differenzen verstehen lassen. An einer Stelle bemerkt er z. B., daß Thomas «in Scriptis», im Sentenzenkommentar der «via magistrorum tunc currentium» gefolgt sei, hingegen in der Summa sich ein vollständiges, abschließendes Urteil gebildet habe. [3] Deutlich kommt dieser Gedanke bei einer

[1] Joannis *Capreoli*, Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis l. I d. 8 qu. 5 a. 2. (Ed. Pègues et Paban. Tours 1899 ff. I, 313.)

[2] l. II. d. 1 qu. 3 a. 1. (III, 87).

[3] Ad secundum dicitur, quod de concordantia dictorum sancti Thomae in hac materia, quoad Scripta et Summam, non oportet quempiam sollicitari, quia inter ea plana contradictio est. Nam in Scriptis secutus est viam magistrorum tunc currentium. In Summa vero tenuit viam oppositam tamquam securiorem et dictis sanctorum concordiorem .... Ideo in talibus discordiis tenendum est, quod dicit ultimate, scilicet in Summa. l. II d. 28 qu. 1 a. 3 (IV, 315). Vgl. auch l. III d. 3 qu. 1 a. 3 (V, 41).

Differenz in der Trinitätslehre so zum Ausdruck [1]: Licet opinio quam ponit in Scripto posset teneri, si bene intelligeretur, tamen illa quam ponit in Summa videtur tutior et dictis Sanctorum concordior. Nec mirum si aliud posuit in Summa quam in Scripto. Dum enim Summam scripsit, materias melius digesserat; et quae prius secundum aliorum opinionem locutus quandoque fuerat, finaliter suam sententiam praeferebat, praesertim in hac materia de verbo. » Capreolus nimmt keinen Anstand, von einem Retraktieren und einer Selbstkorrektur, die Thomas in der Summa an seinen früheren Werken vorgenommen habe, in ziemlich weitgehendem Maße zu reden und dies mit ausdrücklichem Hinweis auf die Retraktationen Augustins. Er nennt die Summa theologica « quasi liber retractationum » [2] und schreibt die Bemerkung nieder [3]: multa, quae in scriptis dixerat iuvenis, postea correxit in Summa, quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus librum retractationum. Mit etwas anderen Worten kehrt diese Wendung mehrmals wieder, einmal mit dem Zusatz [4]: Cum reverentia sancti Doctoris.

Aus diesen Äußerungen, die nur eine Auslese sein können, kann ersehen werden, wie Capreolus auf die Lehrdifferenzen in den Werken des hl. Thomas viel kräftiger den Finger gelegt hat als die Verfasser der älteren Concordantiae und wie er keineswegs ängstlich besorgt war, um jeden Preis einen Ausgleich der Diskordanzen zu erzielen. Der mehrfache Hinweis auf Augustins Retraktationen spricht da eine deutliche Sprache. Wir würden heutzutage diese Parallele nicht ohne Einschränkung und nähere Erklärung gebrauchen, da ja die Eigenart Augustins und seiner Schriften auf ein viel höheres Maß der Selbstkorrektur und der inneren Um- und Weiterbildung hinweisen als wir dies von dem Schrifttum des hl. Thomas sagen können. Auf welchem Wege ist Capreolus dazu gekommen, die Antinomien in den Thomasschriften wahrzunehmen und zu unterstreichen? Es ist dies der Weg des vergleichenden Thomasstudiums und zwar in einem

[1] L. I d. 27 qu. 2 a. 2 (II, 256).

[2] L. II. d. 13 qu. 1 a. 3 (IV, 38). An einer anderen Stelle nennt er die Summa theologica: quasi finalis determinatio et retractatio prius dictorum. l. II. d. 2 qu. 2 a. 1 (III, 155).

[3] L. II. d. 17 qu. 1 a. 7 (IV, 123).

[4] Et multis aliis modis potest ad illud dubium responderi, cum reverentia sancti Doctoris, hoc adjecto, quod etiam Augustinus multa, quae juvenis dixerat, retractavit; et similiter beatus Thomas in Summa multa correxit, quae iuvenis dixerat in Scriptis Sententiarum. Ideo circa hoc non oportet multum anxiari. l. IV d. 22 qu. 2 a. 3 (VI, 452).

gesteigerten Maße gegenüber der älteren Konkordanzliteratur gewesen. Capreolus hat ja im positiven, konstruktiven Teil seiner quaestiones die aufgestellten conclusiones durch eine organische Zusammenstellung der maßgebenden Texte aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas beleuchtet und bewiesen. Auch in den polemisch-kritischen Partien ist diese staunenswerte Belesenheit in allen Werken des Aquinaten eine mächtige Waffe. Capreolus geht über die ältere Konkordanzliteratur auch dadurch hinaus, daß er auch die Opuscula des heiligen Thomas in den Kreis dieser vergleichenden Betrachtung aufnimmt.[1] Dieses unausgesetzte Sichversenken in alle Werke des Aquinaten hat unseren Thomisten auch zu Werturteilen über die thomistischen Werke veranlaßt und befähigt. Es ist verständlich, daß er hiebei der theologischen Summa eine besonders überragende Bedeutung beigemessen hat. Die auch schon in der älteren Konkordanzliteratur hervorgetretene Bevorzugung dieses Hauptwerkes findet bei Capreolus eine bedeutende Verstärkung und Vertiefung. Indessen ist dieser umsichtige Thomist weit davon entfernt, die Beweiskraft der anderen Werke des Aquinaten, in welchen die Probleme nicht selten eingehender behandelt werden, zu unterschätzen. Man gewahrt beim Durcharbeiten der Defensiones theologiae thomisticae, daß Capreolus immer bestrebt ist, jenen Thomastexten eine maßgebende, bevorzugte Stelle einzuräumen, welche sachlich und methodisch dieselbe beanspruchen können. Der unbestrittene Vorrang und Vortritt gebührt nach seiner Auffassung jener Thomasstelle, an welcher ex professo, principaliter und in forma die betreffende Frage behandelt ist. Hier hat unter Umständen auch die theologische Summa in die zweite Linie zurückzutreten. Eine Äußerung unseres Thomisten möge dies beleuchten[2]: .... Sanctus Thomas istam quaestionem, scilicet utrum annihilatum per Dei potentiam possit idem numero reparari, non legitur a proposito pertractasse, nisi in quaestione de Quodlibeto super allegata (Quodl. IV, 5); et ibi explicavit mentem suam tenendo quod sic. In Scripto vero et Summa, ubi non discutiebat principaliter hanc quaestionem, sed de illa incidentaliter loquebatur, locutus est ut plures sui temporis

[1] Z. B. L. II d. 3 qu. 1 a. 1 (III, 202), wo Lehrdifferenzen zwischen den beiden opuscula De principio individuationis und In Boethium de trinitate einerseits und der theologischen Summe andererseits verhandelt werden. In l. II d. 13 qu. 1 a. 3 (IV, 38) werden Antinomien zwischen den beiden Schriften De principio individuationis und De natura materiae und zwischen der theologischen Summa besprochen.

[2] L. IV d. 43 qu. 1 a. 3 (VII, 23 u. 29).

loquebantur doctores. Im gleichen Zusammenhang bemerkt er dann zusammenfassend: Tamen teneo cum sancto Thoma in Quodlibeto, unde sumptae sunt conclusiones. Qualitercumque enim sensit in Scriptis vel visus fuerit in Tertia Parte, determinatio Quodlibeti videtur mihi rationabilior: quia ibi solum tractavit istam materiam a proposito et in forma; in aliis vero locis incidenter solum, et cum suppositione et respondendo magis ad hominem quam ad rem. Es sind in diesen Ausführungen ohne Zweifel wichtige Normen für die Methodik und Hodegetik der Thomasinterpretation enthalten. Es fügt sich eben bei Capreolus auch die Beurteilung der articuli discordantes in den Thomaswerken organisch ein in seine großzügige, der inneren Struktur und Gesetzmäßigkeit des thomistischen Systems zustrebende Methode der Thomasexegese.

Viel zurückhaltender als die alte Konkordanzliteratur, als Capreolus, Cajetan und andere ältere Thomisten spricht sich *Seraphinus Capponi a Porrecta*, gleichfalls Dominikaner und einer der klarsten Kommentatoren der theologischen Summa, über Selbstkorrekturen und Retraktationen bei Thomas von Aquin aus. In seinen Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino, in welchen er einen scharfen Blick für das Formale und Methodische bekundet, hat er mehrfach Anlaß, über diesen Punkt sich auszusprechen. Schon zu S. Th. I qu. 1 a. 3 schreibt er eine grundsätzliche Bemerkung in diesem Sinne nieder[1]: Wir dürfen eine Selbstkorrektur und Retraktation bei Thomas nur dort annehmen, wo er selbst dies eigens bemerkt

[1] Nam quando se vel iuxta aliorum opinionem vel minus bene locutum alicubi videt ..... tunc sic dicere solet: Hoc etiam aliquando mihi visum est, sed diligenter consideranti apparet, hoc non esse verum, quia etc. Sed dicit in III qu. 9 a. 4; III qu. 12 a. 2; III qu. 70 a. 4; III qu. 62 a. 6 ad 3m; II-II qu. 8 a. 6 seipsum humillime perparique sapientia retractans: in hoc lectoribus discretis subtiliter innuens: retractationes aut rarissimas aut nullas (quod melius puto) sibi unquam adscribendas nisi de huiusmodi ipse mentionem expressam fecerit. Sua igitur dicta profundius inspicienda semper mihi videntur ex praemissis; et sensum suum alta mente repostum altius perscrutari, quam aut juventutem eius aut opinionem eorum sequelam aut retractationem in eo praetexere Ita enim fiet: ut et tanto doctori debitus literarum honor satius asservetur et studendi desiderium legentibus incitetur: alioquin plures moderni pro studio magno absque causa sibi cras vendicabunt huiusmodi verba: Erat iuvenis, retractavit se, opinionem aliorum secutus est. Hactenus pro conformitate angelicae doctrinae cum debita omnium reverentia dicta sufficiant. Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis Summa theologica cum Commentarii Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et Elucidationibus formalibus P. Seraphini Capponi a Porrecta O. Pr. Pars Prima. Patavii 1698, 7 sq.

mit der Wendung : Hoc etiam aliquando mihi visum est, sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum. Dieser Hinweis auf eine Selbstverbesserung und ein Widerrufen begegnet uns an mehreren Stellen der theologischen Summa (III qu. 9 a. 4 ; III qu. 12 a. 2 ; III qu. 70 a. 4 ; III qu. 62 a. 6 ad 3m ; II-II qu. 8 a. 6 usw.). An diesen Stellen retraktiert Thomas ebenso demütig wie weise seine frühere Lehre. Der umsichtige Leser kann aus diesen Äußerungen des Aquinaten erkennen, daß man bei ihm sehr selten oder besser niemals Retraktationen annehmen dürfe, wenn er nicht selber ausdrücklich in der vorerwähnten Weise darauf hinweist. Man wird besser tun, solche Aussprüche, in welchen zu früheren Werken ein Widerspruch zu liegen scheint, tiefer und gründlicher aus den Praemissen und dem ganzen Zusammenhang heraus zu erwägen und den aus einem tiefen Geiste geborenen Sinn tiefer zu erforschen, als daß man sich damit begnügt, die Jugend des hl. Thomas, auf seinen Anschluß an die Lehre anderer in seinen früheren Schriften zu verweisen und Retraktationen anzunehmen. Durch dieses zurückhaltende und zugleich tiefere Verfahren wird die einem solch großen Lehrer gebührende wissenschaftliche Ehre besser gewahrt sein und wird zugleich bei den Lesern die Sehnsucht entfacht, tiefer in die Gedanken des heiligen Lehrers einzudringen. Wenn man nicht diese Vorsicht und Umsicht anwendet, dann werden moderne Autoren ohne jeden Grund sich alsbald bei ihrer Thomasinterpretation der Worte bedienen : Thomas hat dies in jungen Jahren geschrieben, Thomas ist hier der Meinung anderer gefolgt, Thomas hat hier retraktiert. Capponi della Porretta tritt also entschieden für eine weitgehende « conformitas angelicae doctrinae » ein.

An einer anderen Stelle, bei Erklärung von S. Th. II-II qu. 1 a. 2, gibt er fast mit den gleichen Worten und noch etwas ausführlicher das gleiche Urteil ab und bemerkt dazu ergänzend[1] : Wir wollen indessen nicht in Abrede stellen, daß der hl. Thomas mit der Zeit sich als « doctior seipso » erwiesen habe, in seinen späteren Jahren und Schriften sich selber an Gelehrsamkeit übertroffen habe. Es ist

[1] Ex hic tamen non negamus D. Thomam cum tempore factum fuisse doctiorem seipso : quoniam aliud est retractare se in aliqua materia, aliud est ibi fieri doctiorem se : cum multis modis hoc sine suorum dictorum retractatione contingere possit. Potest enim quis altius, distinctius, clarius, brevius, melius et intelligere et proferre suam sententiam de aliqua re, quam antea (ut frequenter patet de Sancto Doctore in Summa) respectu aliorum suorum librorum et tamen de eadem re verum prius et habuisse et declarare sensum. Unde erit se doctior, sed non sui retractator. Ibid. Secunda Secundae Partis 6.

nämlich etwas anderes, sich in irgend einer Materie zu retraktieren, und etwas anderes, im angegebenen Sinn sich zu höherer Gelehrsamkeit und Einsicht zu entwickeln. Denn solch ein « doctior seipso » kann man, ohne sich zu retraktieren, auf mehrfache Weise werden. Es kann nämlich jemand ganz wohl tiefer, bestimmter, klarer, kürzer, besser sein wissenschaftliches Urteil über einen Gegenstand sich bilden und formulieren als er dies in früheren Schriften getan und dabei doch die gleiche wahre Auffassung beibehalten. In der theologischen Summe des hl. Thomas ist dies häufig der Fall. Auf diese Weise kann man « doctior seipso » sein, ohne ein « retractator » zu werden. Bei einer anderen Gelegenheit (zu S. Th. II-II qu. 9 a. 3), wo die Worte des hl. Thomas eine solche Selbstkorrektur aussprechen, gibt unser Kommentator eine Retraktation zu und knüpft daran die Bemerkung [1]: Darin liegt nichts für Thomas Unwürdiges und der Erhabenheit seiner Lehre Abträgliches. Denn sich selbst aus reiflicher Überlegung und freiem Wollen ohne jeden äußeren Zwang retraktieren und für eine bessere Auffassung entscheiden, dies ist das Zeichen nicht bloß eines weisen, sondern des weisesten Mannes.

Eine interessante Beleuchtung und Bestätigung finden diese Darlegungen des ehrwürdigen Seraphinus Capponi a Porrecta durch die monumentale Neuausgabe der Summa contra Gentiles, welche die Dominikaner P. Petrus Makay und P. Constantius Suermondt nach dem Autograph des Heiligen selbst veranstaltet haben. Aus der inhaltsschweren Praefatio, aus dem im Anhang beigedruckten Apparatus praeparatorius und vor allem aus den prachtvollen Lichtdrucktafeln, läßt sich mit drastischer Deutlichkeit ersehen, mit welcher Sorgfalt und Umsicht der hl. Thomas durch Streichungen, Umstellungen, Verbesserungen und Zusätze an der endgiltigen Textgestaltung dieses einen unvergleichlichen Werkes gearbeitet hat. Wir gewinnen aus diesen vielfachen Änderungen einen überraschenden Einblick in die geistige Werkstätte des Heiligen: « aditum nobis praebent ad contemplationem intimae operationis illius mentis angelicae. » [2] Wenn schon bei Abfassung eines einzelnen großen Werkes mit solch staunenswerter

[1] Non tamen ex iis aliquid indignum vel celsitudinis doctrinae suae diminutivum advenire D. Thomae credideris unquam; quandoquidem seipsum scienter, prudenter i. ex ratione et voluntate omnino i. nullo extrinseco ad id cogente, in melius retractare, non tantum sapientis, sed et sapientissimi viri est. L. c. 67.

[2] Vgl. *M. Grabmann*, Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des hl. Thomas von Aquin nach dem Autograph I. Theol. Revue 19 (1920), 41.

Sorgfalt am ersten Entwurf bis zur endgiltigen Textformulierung Verbesserungen vorgenommen wurden, um wie viel mehr ist das bei zeitlich weiter abstehenden Werken, wie beim Sentenzenkommentar und der theologischen Summe der Fall. Es ist nicht Unsicherheit und Unklarheit oder Ringen nach festen Anschauungen und wissenschaftlichen Überzeugungen, was sich hierin ausspricht, sondern das Bestreben, die immer tiefer erkannten Wahrheiten auf Grund neuerkannter Materialien und Quellen und auch im Hinblick auf neuentstandene Bedürfnisse, Gegensätze, Streitfragen und Irrtümer noch schärfer, klarer und ausgiebiger zu formulieren und zu begründen. Es ist Sache der Einzeluntersuchung, durch sorgfältig vergleichende Untersuchung diese Entwicklung vom Sentenzenkommentar und anderen früheren Schriften zur theologischen Summa und überhaupt den späteren Werken aufzuzeigen und zu bewerten. Hiezu können diese ungedruckten Concordantiae, namentlich die ausführliche, die wir mit Mandonnet dem Benedikt von Assignano zugeteilt haben, manchen Fingerzeig geben.

(Schluß folgt.)

Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P., Rom (Collegio Angelico).

P. Stufler S. J., Professor der Theologie an der Universität Innsbruck, führt den von ihm begonnenen Kampf gegen die thomistische Praemotionslehre unentwegt weiter. In seiner Schrift : « Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit » (Innsbruck, Rauch, 1920. Sonderabdruck aus Zeitschrift für k. Theol. 1920) suchte er den Nachweis zu führen, daß Thomas keine praemotio physica lehre. Ich habe diese Schrift in der « Theologischen Revue » (Münster, 20, 1921, n. 13–14, Sp. 266–272) besprochen. Stufler hat darauf in der Z. f. k. Th. 1922, pp. 146–159 geantwortet. Ich habe mich nicht veranlaßt gefühlt, auf diese Antwort zu reagieren, weil sie nichts Neues brachte. Inzwischen ist ohne mein Wissen und Zutun von anderer Seite in dieser Zeitschrift eine Antwort erfolgt. (Vgl. Divus Thomas, 1922, pp. 188–206.)

Wiederum in der Z. f. k. Th. 1922, pp. 489–509 veröffentlicht P. St. eine Abhandlung : « Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica ? », worin er die Frage negativ beantwortet, um den Thomisten « das Zeugnis der ununterbrochenen Tradition » (p. 489) zu rauben. Johannes von Neapel ist allerdings ein wichtiger Zeuge, da er zeitlich Thomas nahe steht — er promovierte 1315 in Paris zum Magister der Theologie. Aber es hätte P. St. nach den Regeln der Klugheit bedenklich machen sollen, daß ein so gewiegter Thomist wie Gravina und mit ihm andere angesehene Thomisten die Lehre des Johannes als richtigen Ausdruck der thomistischen Lehre anerkennen. Bei auch nur einiger Achtung vor fremden Autoritäten hätte er sich sagen müssen, daß Joh. doch nicht gar so verschieden von den Thomisten denken könne.

Die Lehre des Johannes von Neapel O. P. hat eine vorzügliche Darstellung gefunden in der Schrift von Dr. Carl *Jellouschek* O. S. B. :

« *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und der Welt* » (Wien, Mayer, 1918). Jellouscheck berichtet über des Joh. Schöpfungsbegriff, über die Lehre von der Welterhaltung und die göttliche Mitwirkung. Er konstatiert eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Joh., bei aller Selbständigkeit der Denkarbeit des letzteren. Speziell schließt er, daß « Joh. ein getreuer und lichtvoller Interpret der Lehre des hl. Thomas über *Gottes inneres Mitwirken zu den geschöpflichen freien und unfreien Handlungen* » sei (p. 101).

In seinen von Gravina im Druck herausgegebenen (Neapel 1618) *Quaestiones disputatae* behandelt Joh. auch die Frage : « Utrum Deus operetur in omni operante ». Nach der Vorlage von Thomas, De Pot. q. 7 a. 3, unterscheidet er in der Tätigkeit ein Dreifaches : das Prinzip, den Terminus oder Effekt und den Modus derselben. In Bezug auf diese drei Elemente der Aktion wirkt Gott in jedem geschöpflichen Agens : « Actio potest ad tria comparari, sc. ad suum principium, ad suum terminum seu effectum et ad suum modum ; et secundum haec tria dicere possumus quod Deus tripliciter agit in omni operante ». Erstens nämlich gibt und erhält Gott alle geschöpfliche Kraft, zweitens ist er die universelle Ursache jeder Wirkung geschöpflicher Kräfte, drittens appliziert oder bewegt er alle Ursachen zu ihrer Leistung ; und insofern ist Gott Ursache jeder Tätigkeit der Geschöpfe : « Patet ergo quod Deus est causa omnis actionis creatae seu agit in omni agente creato quantum ad actionis principium, sc. sicut *dans et conservans* virtutes omnium rerum quae sunt eis principium actionis ; et quantum ad actionis terminum seu effectum, quia sc. *omnis effectus creatus in ratione qua ens, est Dei effectus* ; et quantum ad actionis modum seu medium, quia sc. *applicat seu movet causas* omnes ad suos effectus. » St. behauptet nun, daß Joh. « nicht, wie bisher öfters behauptet wurde, ein Verteidiger, sondern eher ein Gegner der Praemotionslehre sei » (p. 490). Er sucht dies damit zu begründen, daß die zweite und dritte Art der Mitwirkung Gottes keine eigentliche (per se) und unmittelbare motio Gottes besagen.

Gott als die causa universalis alles Seins.

Zum Beweise der zweiten Art der Mitwirkung Gottes führt Joh. aus : « Causae universali correspondet effectus universalis et (causae) particulari particularis », « idcirco causae universalissimae in causando,

id est Deo, respondet effectus universalissimus in praedicando, id est esse seu ens. » Daraus schließt er : « Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei ...., in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis ». Gott ist also die Ursache jeder geschöpflichen Wirksamkeit, insofern er den Terminus derselben oder die Wirkung hervorbringt : « Deus est causa actionis cuiuscunque entis creati quantum ad actionis terminum seu effectum ». Diese allen Thomisten wohlbekannte Lehre benützt nun St. zum Beweise, daß Gott nicht der « unmittelbare Beweger aller zweiten Ursachen » sei.

Der Beweis ist folgender : « Würde Gott die geschöpflichen Kräfte durch eine praemotio physica bewegen », « dann wäre Gott nicht bloß die causa universalis dessen, was die Geschöpfe vollbringen, noch würde er deren Wirkungen nur sub ratione entis qua ens hervorbringen, sondern er wäre partikuläre Ursache und die Wirkung müßte ihm auch nach ihrem spezifischen Sein und individuellen Sein zugeschrieben werden. » (Gott wäre Ursache) « nicht bloß unter einem allgemeinen Gesichtspunkte, sondern bis in die geringsten Einzelheiten hinein ». St. bringt dafür einen Vergleich vom Maler und Bild. Also keine praemotio.

Zu diesem Beweise ist vorerst formell zu bemerken, daß er offenbar keine historische Interpretation der Lehre des Joh. bietet, sondern eine von St. selbstgezogene Schlußfolgerung. Sodann fußt der Beweis sachlich auf einem dreifachen Irrtum : erstens auf einer falschen Deutung der causa universalis und particularis, zweitens auf einem falschen Verständnis des esse universale und infolgedessen auf einer falschen Deutung der universellen Wirksamkeit Gottes, drittens auf einer falschen Deutung der praemotio physica, in dem Sinne nämlich, als ob diese jede eigene Tätigkeit der Geschöpfe ausschlösse.

Joh. stellt die Unterscheidung von causa universalis und particularis, bzw. von effectus universalis und particularis zu dem Zwecke auf, um zu zeigen, daß ein und derselbe Effekt sowohl von Gott als von den Geschöpfen gewirkt werde, Gott also Ursache der geschöpflichen Tätigkeit quantum ad actionis terminum seu effectum sei. Die Tatsache erklärt er damit, daß Gott und das Geschöpf zwar die ganze Wirkung hervorbringen, aber unter verschiedenem Gesichtspunkte : Gott sub ratione entis universalis, das Geschöpf sub ratione particulari. Darum sagt er : « Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei, et non hominis ; .... in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis ; et sic intelli-

gendum est quod dicitur, quod sol et homo generant hominem, non quod aliud re sit in homine genito a sole, aliud ab homine generante, sed totus homo genitus est a sole secundum rationem magis communem, et idem totus est ab homine generante secundum rationem minus communem. » So ist also auch jede geschöpfliche Wirkung ihrer ganzen Wirklichkeit nach, nach allem was sich in ihr an Sein findet, eine Wirkung Gottes und zugleich der Kreatur, nicht aber ein Teil der Wirkung von Gott, ein anderer vom Geschöpfe : nur wirken beide Ursachen die gleiche Wirkung unter verschiedenen Gesichtspunkten : das ist die Unterscheidung von causa universalis und particularis.

St. dagegen faßt die Unterscheidung rein materiell auf. Wenn Gott die unmittelbare Ursache aller Einzelheiten wäre, wäre er nicht mehr causa universalis, sondern particularis. Aber causa particularis ist nicht jene, die eine bestimmte Wirkung « bis in ihre Einzelheiten » setzt, sondern jene Ursache, welche die Wirkung unter einem determinierten — oder, wie Joh. sagt, unter einem weniger allgemeinen — Gesichtspunkte setzt. Causa universalis ist nicht jene, die « ein Kunstwerk im allgemeinen » schafft, sondern jene Ursache, die eine Wirkung, auch eine ganz bestimmte Wirkung, mit all ihren Einzelheiten, unter einem verschiedenen Wirkungen gemeinsamen Gesichtspunkte hervorbringt. Gott ist causa universalissima, weil und insofern er *alle* Wirkungen hervorbringt, mit all dem, was sich in ihnen an Sein vorfindet, aber unter dem Gesichtspunkte des Seins, das allen Wirkungen gemeinsam ist und darum auch von allen ausgesagt wird. Darum sagt auch Joh. : « universalitas causae est universalitas causalitatis, universalitas autem effectus est universalitas praedicationis. » Gott ist also nicht causa particularis, wenn er auch alle Einzelheiten hervorbringt, weil er sie unter dem Gesichtspunkte des Seins hervorbringt. So hat Gott in der Schöpfung die Engel und die Erde mit allen Einzelheiten geschaffen und doch als causa universalis. St. aber schließt : wenn Gott alle Einzelheiten wirkt, dann ist er causa particularis. Er unterscheidet eben nicht zwischen der materiellen Einzelwirkung und dem formellen determinierten Gesichtspunkte.

Jedenfalls muß unbedingt als feststehend gelten, daß Gott, d. h. Gott selbst und unmittelbar, alles neu entstehende Sein wirkt, die Ursache alles Werdens in der Welt « bis in dessen geringste Einzelheiten hinein » ist. Dieser Satz steht außer Kontroverse ; er ist auch der Sinn des Prinzipes, daß Gott causa universalissima sei. Oder *welche* kleine Einzelheit soll denn nicht unmittelbare Wirkung Gottes

sein ? Soll etwa das Kunstwerk des Weltgeschehens Gott « nur im allgemeinen » zum Urheber haben, nicht aber auch dessen « Linienführung » ? Übrigens gibt auch St. a. a. O. zu, daß Gott und die Geschöpfe « die ganze Wirkung » setzen. Aber eben darin besteht der Widerspruch, daß Gott die « ganze Wirkung » setzt, und doch wieder nicht alle « Einzelheiten ». In diesen Widerspruch ist St. geraten durch seine irrtümliche Auffassung der causa universalis und particularis, aber ebenso durch das Mißverständnis des *esse* universale, der eigentlichen Wirkung der causa universalissima, d. h. Gottes.

Was ist denn unter dem esse zu verstehen, das nach Thomas und Joh. die formelle Wirkung Gottes ist. Thomas und Joh. verstehen darunter das aktuelle, konkrete, in der Wirklichkeit gegebene Sein der Dinge ; St. versteht darunter das allgemein logische, abstrakte Sein. So ist ein verschiedener Seinsbegriff die Grundlage der Argumentation.

Der Ausdruck « Ens » besagt beim hl. Thomas und den andern alten Scholastikern nicht das abstrakte Sein, sondern das aktuelle Wesen, das wirkliche Sein, das einem Dinge zukommt. Ein ens simpliciter ist die Substanz, d. h. ein existierendes Wesen, per accidens ist auch ein Akzidens ein ens, weil es nämlich nur in der Substanz ein Sein hat. Darum wird das ens auch definiert als : res subsistens, insofern man nämlich in dem Sein des Dinges zwischen dessen Wesen (res) und Existenz oder Subsistenz unterscheidet. Das esse als Verbum besagt die Aktualität des Dinges, den Gegensatz zum Nichtsein und der Potenz.

Dieses esse oder ens, d. h. die ganze Wirklichkeit eines Dinges, kann betrachtet werden entweder als spezifisch und individuell bestimmtes Sein oder nur unter dem Gesichtspunkte des Seins, der Wirklichkeit. Wenn ich sage : Du bist ein Mensch, so betrachte ich jemand als spezifisch bestimmtes Sein ; wenn ich dagegen sage : Du bist ein Sein, eine Wirklichkeit, so betrachte ich jemand ausschließlich unter dem Gesichtspunkte des Seins, der Wirklichkeit. In beiden Fällen habe ich aber das gleiche Sein, die gleiche Wirklichkeit einer Person vor mir. So sprechen wir dann auch vom ens universale, mit welchem Ausdruck nach der Redeweise des hl Thomas bezeichnet wird : entweder Gott als der Inbegriff aller Wirklichkeit und Vollkommenheit, oder die gesamte geschaffene Wirklichkeit, alles in der Wirklichkeit gegebene Sein oder aber formell die Wirklichkeit aller Dinge. Das esse ist also das wirkliche Sein, aber nur als Sein betrachtet, nur als Wirklichkeit.

In diesem Sinne ist nach Thomas Gott der Inbegriff alles « Seins », ist Gott das esse subsistens (I q. 13 a. 11) ; in diesem Sinne ist « omne ens quod quocumque modo est, a Deo » (I q. 44 a. 1), in diesem Sinne sind alle Dinge, soweit sie ein Sein haben (sei es ein substantielles oder akzidentelles, ein spezifisches oder individuelles) von Gott ; so ist Gott in der Schöpfung die Ursache der « emanatio totius entis », der Schöpfer aller Dinge nach ihrem ganzen Sein (I q. 45 a. 1) ; so erhält Gott alle Dinge « in ihrem Sein », und zwar unmittelbar (I q. 104 a. 1. 2) ; in diesem Sinne « ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus » (I q. 105 a. 5), d. h. Gott ist selbst und unmittelbar Ursache alles dessen, was in der Welt sich findet oder neu entsteht, sofern es Wirklichkeit, ein Sein hat. So versteht sich auch, wie Thomas sagt, daß die formelle Wirkung der göttlichen Wirksamkeit das Sein sei : « Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius », d. h. dem subsistenten Sein entspricht als formelle Wirkung das Sein, die Wirklichkeit der Dinge. So kann der Aquinate daraus auch die Allgegenwart Gottes ableiten : « Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime » (l. c.). Alle diese Lehren des Aquinaten, besonders aber der Satz, daß Gott die unmittelbare Ursache alles Seins als Sein sei, sind leicht zu verstehen, wenn der richtige Begriff des Seins als Aktualität, als Wirklichkeit vorhanden ist. Dieser Begriff fehlt aber bei St.

St. versteht nämlich unter dem allgemeinen Sein das logisch allgemeine Sein. Er sagt ausdrücklich : « Einer allgemeinen Ursache, deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist, kann nur etwas logisch Allgemeines entsprechen, da dasjenige, was in vielen verschiedenen Wirkungen sich findet, nur etwas logisch Allgemeines sein kann. » In dieser geradezu unglaublich falschen Lehre haben wir den Schlüssel zum Verständnis der Anschauung St.s über die Wirksamkeit Gottes.

Es ist selbstverständlich grundfalsch, daß der Kausalität Gottes das logisch allgemeine Sein entspreche. Das logisch allgemeine Sein besitzt kein wirkliches Sein, sondern nur ein gedankliches oder gedachtes, nur in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. Danach würde also nach St. der Wirksamkeit Gottes nur das gedachte

Sein der Dinge entsprechen! St. wird antworten, daß er unter dem allgemeinen Sein das transzendentale Sein verstehe. Aber auch dieses ist eben kein logisch allgemeines Sein. Logisch allgemein ist der *Begriff* des transzendentalen Seins, nicht aber das transzendentale *Sein selbst.*

Auch der Beweis St.s ist falsch. Einer Ursache, « deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist », entspricht zwar eine Wirkung, die von verschiedenen Subjekten ausgesagt wird; diese Wirkung braucht aber nicht etwas logisch allgemeines zu sein. So bewirkt Gott in allen Dingen das aktuelle Sein derselben; dieses ist aber nicht etwas logisch Allgemeines, wenn es auch von allen Dingen ausgesagt wird. Logisch allgemein ist nur der Begriff, in dem wir die Wirklichkeit aller Dinge zusammenfassen. Darum sagt auch Joh.: « Universalitas causae est universalitas causalitatis », d. h. die allgemeine Ursache bewirkt in vielen Dingen die *gleiche* Wirkung, « universalitas autem effectus est universalitas praedicationis », d. h. eine Wirkung ist allgemein, insofern sie von vielen ausgesagt wird. Selbstverständlich ist es aber nicht notwendig, daß das, was von vielen Dingen ausgesagt wird, etwas nur logisch allgemeines sei, im Gegenteil wollen wir in der Aussage für gewöhnlich die gleiche Wirklichkeit von verschiedenen Subjekten aussagen, wie wenn wir sagen: alle Menschen haben einen Körper.

Der Irrtum St.s zeigt sich besonders in den Folgerungen, die er selbst zieht. Er schreibt: « Die endlichen Ursachen können .... dem effectus causae universalis neue Vollkommenheiten hinzufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. » Da haben wir es! Also die Geschöpfe können (allerdings unter Voraussetzung der Erschaffung und Erhaltung ihrer Kräfte durch Gott) der eigenen Wirkung Gottes Wirklichkeiten, Vollkommenheiten, Sein hinzufügen! Nicht alles Sein, nicht alle Aktualität ist also ein unmittelbares Werk der Hände Gottes! Wie denkt sich übrigens St. die Hinzufügung « substanzieller und akzidenteller Formen » zum « Substrat » des rein logisch allgemeinen Seins? Dann ist eben Gott nicht mehr causa universalis, weil nicht mehr alles Sein proprius effectus Dei wäre.

Doch St. wird noch deutlicher. Er behauptet: die geschöpflichen Dinge « geben ihren Wirkungen das spezifische und individuelle Sein, die ratio entis qua ens haben die Wirkungen von Gott ». Wie kann auch ein Theologe so etwas behaupten? Ist es möglich, ein scholastisches Axiom ärger zu verdrehen? Joh. schreibt: « Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei et non hominis ....,

in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis» und er betont noch ausdrücklich, daß ein und dieselbe Wirklichkeit sowohl Wirkung Gottes als des Menschen sei. St. aber schreibt: Gott gibt das allgemeine Sein, der Mensch das spezifische und individuelle Sein. Joh. schreibt: Gott wirkt das Sein des Menschen sub ratione entis; St. lehrt, Gott gibt dem Menschen nur die ratio entis! Thomas lehrt, daß Gott das ganze Sein wirke, aber «absolute» als Sein, nicht «inquantum est hoc vel tale ens»; St. aber interpretiert, Gott bewirke nur das allgemeine Sein, nicht aber das spezifische und individuelle Sein!

Wahrlich, Pius X. hat mit Recht bemerkt, daß jede Abweichung von der Metaphysik des hl. Thomas notwendig zu Irrtümern führe; St. ist ein Beweis dafür, indem er vom Seinsbegriff des hl. Thomas abweicht. Das Sein als Wirklichkeit, das nach Thomas proprius effectus Dei ist, schließt eben das spezifische und individuelle Sein der Dinge ein: jedes wirkliche spezifische und individuelle Sein ist eben ein Sein, eine Wirklichkeit. Indem also Gott die ganze Wirklichkeit der Dinge bewirkt und als Wirklichkeit, bewirkt er auch das spezifische und individuelle Sein der Dinge. Das logisch allgemeine Sein, das nach St. die eigentliche Wirkung Gottes sein soll, schließt aber natürlich das spezifische und individuelle Sein nicht ein — und so muß es St. den Geschöpfen als effectus proprius zuweisen — auf Kosten Gottes. Bei anderer Gelegenheit identifiziert St. das «Sein» mit der Existenz. Als ob die Existenz der Dinge etwas logisch Allgemeines wäre! Und bewirkt denn Gott nur die Existenz der Dinge, nicht auch ihr spezifisches und individuelles Sein? Auch wenn Existenz und Essenz identisch wären?

Doch St. wird selbst den Geschöpfen gegenüber ungerecht. Er weist ihnen als eigentliche Wirkung das spezifische und individuelle Sein zu. Die Geschöpfe wären also nicht Ursache des Seins der Dinge selbst. Sie würden nur das von Gott gegebene allgemeine Sein determinieren oder spezifizieren. Demgegenüber halten wir denn doch mit Joh. fest, daß auch die geschöpflichen Ursachen wirkliche causae efficientes seien, daß der homo generans Ursache auch des Seins des filius sei, allerdings des menschlichen Seins. Aber ich meine, daß der hic homo qua hic homo doch ein wirkliches Sein sei und habe, daß einem Menschen das Leben geben, auch ihm das Sein geben heiße! Ebenso halten wir dann allerdings auch dafür, daß die freie Willensentscheidung eine Wirklichkeit, eine Vollkommenheit sei, die zwar

vom Menschen gesetzt wird als freie Entscheidung, aber auch von Gott bewirkt wird, sub ratione entis. Die ganze gegenteilige Beweisführung St.s fußt ausschließlich auf einer Verkennung der Begriffe der causa universalis und particularis, des esse und des esse universale, zudem aber auf durchaus unannehmbaren Folgerungen.

Die ganze bisherige Beweisführung St.s hat eigentlich keinen Zusammenhang mit der Praemotionslehre. Diese wird von St. erst künstlich dadurch hergestellt, daß er sagt, nach der Praemotionslehre hätten die geschöpflichen Kräfte « keine eigene Tätigkeit ». Das ist einfach eine falsche Zumutung. Die Praemotionslehre setzt die eigene Tätigkeit der Geschöpfe voraus. Die Zumutung St.s beweist nur neuerdings, daß St. eine fingierte, dem Geiste des Thomismus direkt entgegengesetzte Lehre bekämpft, daß er die Praemotionslehre der Thomisten nicht kennt. Darum hat er auch Joh. nicht verstanden.

Joh. sagt : die causae secundae verursachen eine Wirkung unter einem bestimmten Gesichtspunkte — hominem qua hominem. Die Wirkung ihrer Tätigkeit ist also ein Sein, ein Ding : homo generatus. Da aber das Sein die eigene Wirkung Gottes ist, muß die Wirkung der Geschöpfe auch Wirkung Gottes sein, unter dem Gesichtspunkte des Seins. Darum schließt er : « Cum ergo effectus actionis cuiuscumque sit ens seu esse, patet quod Deus est causa actionis cuiuscumque entis creati quantum ad actionis terminum. »

Thomas begründet die These aber tiefer. Da das Sein, absolut als solches, der effectus proprius Dei ist, kann die geschöpfliche Kraft ein Sein, ein ens, nur unter der Voraussetzung hervorbringen, daß Gott ihm die Kraft dazu gibt, also als Instrument Gottes. Darum sagt er in der Summa I q. 105 a. 5 : « Secundo considerandum est, quod si sunt multa agentia ordinata (d. h. subordiniert), semper secundum agens agit in virtute primi agentis : nam primum agens movet secundum ad agendum. Et *secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei* ; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. » St. deutet diese Lehre wieder dahin, daß die geschöpflichen Kräfte nur insofern in virtute Dei wirken, als ihre Kraft von Gott gegeben und erhalten wird. Thomas dagegen sagt ausdrücklich, daß die Geschöpfe *auch außerdem* als der Wirksamkeit Gottes *untergeordnete* Ursachen nur wirken können, indem sie von ihm *bewegt* werden und so in virtute Dei wirken. Das Gleiche lehrt Thomas in De Pot. q. 3 a. 7. « Quarto modo unum est causa actionis alterius sicut *principale agens* est *causa actionis instrumenti* ; et hoc modo etiam oportet dicere

quod Deus est causa omnis actionis rei creatae .... Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus : unde etiam, ut dicitur in Libro de Causis, intelligentia (d. h. der reine Geist) non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis prout *quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* »

In C. G. III c., 70 drückt sich Thomas wo möglich noch deutlicher aus. Er antwortet dort auf die Schwierigkeit einiger, wie denn die Wirkungen der Naturkräfte Gott und den Naturkräften könnten zugeschrieben werden. Die Lösung lautet : « In quolibet agente (= wirkende Ursache) est duo considerare, sc. rem ipsam quae agit, et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit vel conservat eam *aut etiam applicat eam ad agendum.* » Thomas unterscheidet also auch hier die applicatio von der Verleihung der Kraft. Er erklärt es überdies durch ein Beispiel. « Sicut artifex applicat instrumentum ad effectum proprium cui tamen interdum non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. » Daraus schließt Thomas : « Opertet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium, et sicut agens infimum invenitur immediatum activum (= unmittelbar bewirkende Ursache), *ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum* .... Ita non est inconveniens quod *producatur idem effectus ab inferiori agenti et a Deo, ab utroque immediate,* licet alio et alio modo. » Dieses letztere wird am Schlusse nochmal erklärt : « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed *totus ab utroque secundum alium modum,* sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. »

Thomas lehrt also, daß Gott die unmittelbare Ursache der ganzen Wirkung der geschöpflichen Kräfte sei, ohne deswegen, wie St. meint, causa particularis zu werden ; Thomas lehrt, daß Gott auch das spezifische Sein gebe, Ursache der ganzen Wirkung bis in die Einzelheiten sei, nicht aber daß nur ein Teil der Wirkung von Gott sei, der andere von den Geschöpfen — aber deswegen hört nach ihm Gott nicht auf, seine Wirkungen sub ratione entis zu setzen, wie St. wieder befürchtet ;

Thomas lehrt, daß die Geschöpfe nur unter der Voraussetzung einer motio oder applicatio von seiten Gottes, ein ens hervorbringen können — aber deswegen bleiben die geschöpflichen Kräfte doch selbsttätige Ursachen, setzen selbst und unmittelbar ihre Wirkungen; endlich lehrt Thomas, daß die geschaffenen Kräfte gerade deswegen, weil sie selbst ein ens hervorbringen, von Gott bewegt werden und von Gott die Kraft dazu erhalten müssen, damit sie als Instrumente Gottes ein Sein bewirken können. Thomas lehrt also gerade das Gegenteil der Deduktionen St.s.

Die Applikation der geschaffenen Kräfte.

Als dritten Modus der Wirksamkeit Gottes in den geschaffenen Kräften führt Johannes die « Applikation » an. Er schreibt : « Tertio modo (Deus) potest dici causa actionis quantum ad actionis modum ; dicimus enim in rebus creatis unum esse causam actionis alterius, si sit applicans seu movens agens ad passum, sicut ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere, et applicans acumen cultelli ad incidendum, videtur incidere seu esse causa incisionis. Videmus autem omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas, excepto primo movente, quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7. et 8. Phys. Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum. »

St. sucht nun zu beweisen, daß diese applicatio keine motio per se sei, sowie daß diese applicatio nicht unmittelbar von Gott sei, um zu schließen, daß Johannes keine praemotio lehre. Auch dies gelingt ihm wieder nur um den Preis einer vollständigen Mißdeutung des Terminus applicatio. Gegen den natürlichen Sinn des Ausdruckes und gegen den ganzen Zusammenhang behauptet St. nämlich, daß die applicatio keine « unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Kraft besage » (S. 496). St. sucht dies folgendermaßen zu beweisen. Erstens führt er an, daß Joh. ein Beispiel bringe, nach dem es zum Begriff der Applikation genüge, daß die applizierte Kraft dem leidenden Subjekte « örtlich nahe gebracht werde », weil Joh. sagt : « sicut ille qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere ». Allein, wenn Joh. und Thomas (C. G. III c. 67) das Beispiel vom Koche bringen, verstehen sie die Applikation des Feuers doch gewiß nicht im Sinne einer bloßen örtlichen Naherückung des Feuers zum Wasser, sondern im Sinne

einer *Verwendung* der Kraft des Feuers zum Erwärmen des Wassers. Joh. ergänzt zudem den ersten Vergleich durch den zweiten : « sicut applicans cacumen cultelli ad incidendum videtur incidere seu esse causa incisionis. » Heißt das etwa, das Messer nur dem Holze örtlich nahe bringen ? Wenn es von Gott heißt, daß er die geschöpfliche Kraft zur Handlung appliziere, bringt da auch Gott die Kraft dem Objekt nur « örtlich nahe » ? Wir haben hier ein Beispiel, zu welchen Interpretationskünsten man greifen muß, um an der richtigen Erklärung vorbeizukommen. Die Applikation besagt eben zu deutlich eine Verwendung der betreffenden Kraft, folglich eine wirkliche motio per se. Übrigens identifiziert Johannes wie auch Thomas « applicare » und « movere » : darum sagen sie « applicans *seu* movens ».

Zweitens beruft sich St. darauf, daß Joh. nur von einer applicatio ad passum, nicht aber ad agendum spreche. St. hat hier wieder den Ausdruck « passum » falsch verstanden. Das « passum » ist nicht « das leidende Subjekt », sondern die aus der Tätigkeit folgende Wirkung, weshalb auch Joh. schließt : Deus ergo est causa actionis .... sicut applicans seu movens agens *ad effectum*. Der actio transiens , die Joh. in den Beispielen anführt, entspricht eben als Korrelat, die passio, wie dem Schreiben die Schrift. Übrigens : Joh. führt als Beispiele die Verwendung des Feuers zum Kochen und die Verwendung eines Messers zum Schneiden an ; wie kann da St. behaupten, die applicatio sei keine Verwendung ad agendum ?

Drittens argumentiert St. damit, daß die applicatio keine « innerliche Erfassung » der Kraft, keine « Mitteilung eines physischen Kraftprinzips » besage, also weder eine praemotio physica noch eine motio per se besage. Hiezu ist im allgemeinen zu bemerken, daß Gott offenbar in viel innerlicherer Weise die geschöpfliche Kraft bewegt als der Mensch das Feuer oder ein Messer. Deswegen sagt auch Thomas, daß Gott, und er allein, « in omnibus intime operatur » (I q. 105 a. 5). Indessen besagt doch jede Verwendung einer andern Kraft oder Tätigkeit eine Erfassung derselben, wie auch jede motio dem bewegten Dinge etwas mitteilt. Je nach der spezifischen Art der motio wird die Wirkung der motio auch eine spezifisch verschiedene sein : anders wirkt der Koch auf das Feuer ein, das er zum Kochen benützt, anders der Schreiber auf die Feder, die er benützt, anders Gott auf den Willen, den er bewegt.

St. urgiert : « Durch die praemotio physica wird der geschöpflichen Ursache eine vorübergehende, ihrem Sein nach fließende instrumentale

Kraft eingeprägt, bei der applicatio agentis ad passum findet keine Mitteilung physischer Kraft statt. » Thomas aber lehrt das Gegenteil. In De Pot. q. 3 a. 7, c. a., führt er den vierten Modus der Wirksamkeit Gottes an, nämlich durch Bewegung der geschaffenen Kräfte ad agendum. Dazu bemerkt er : « in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem », d. h. neben oder außer der (vorher besprochenen) Einwirkung Gottes durch Verleihung und Erhaltung der Kräfte der Geschöpfe wirkt Gott auch noch durch Applikation der Kräfte zur Tätigkeit. Was diese applicatio dem Geschöpfe zufüge, erklärt er in der resp. ad 7. Die Obj. lautet : « Si *Deus* in natura operante operatur, oportet quod *operando aliquid rei naturali tribuat* : nam agens, agendo, aliquid actu facit. » Darauf antwortet Thomas mit der Unterscheidung einer den Geschöpfen kraft ihrer Natur innewohnenden Form oder Kraft und einer vorübergehenden, dem Sein nach unvollkommenen oder fließenden Bewegung. Die applicatio von seiten Gottes gibt den Naturkräften keine neue Form oder Kraft, aber sie gibt den Naturkräften eine Bewegung, die zwar etwas Physisches ist, aber keine neue Form gibt, die nur ein vorübergehendes, unvollständiges Sein hat : « id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. » Das ist auch die Lehre der Thomisten über die praemotio physica. St. aber negiert rundweg die Antwort des hl. Thomas.

Die Sache ist im Grunde genommen auch selbstverständlich. Die Verwendung einer Kraft ändert diese innerlich nicht : der Koch, der Feuer zum Sieden verwendet, fügt dem Feuer keine Kalorie hinzu, der Bildhauer, der mit dem Meißel den Marmor bearbeitet, erhöht keineswegs die Schärfe des Meißels ; so ändert auch Gott durch die bloße Applikation keineswegs die Natur der geschaffenen Kräfte, auch nicht des Willens — das ist es ja, was die Thomisten gegenüber falschen Interpretationen ihrer Lehre immer wieder betonen, St. aber trotzdem ihnen immer wieder vorhält. Dagegen geht ebenso selbstverständlich in der Bewegung etwas vom bewegenden agens auf das bewegte Ding über. In diesem Sinne hat die Objektion Recht und stimmt ihr Thomas auch zu : « Deus operando aliquid rei tribuit ; nam *agens agendo aliquid actu facit.* » Diese aktuelle, physische Wirkung gibt der applizierten Kraft Richtung und Tendenz — « intentio sola » sagt der hl. Thomas. So gibt die Hand des Schützen dem Pfeile

Richtung, Tendenz und Streben nach einem betimmten Ziele; so appliziere ich die Feder derart, daß sie bestimmte Buchstaben schreibt; so verwendet der Künstler den Pinsel derart, daß das geplante Bild zustande kommt. Dieser Einfluß der applizierenden Kraft ist offenbar etwas Physisches, die applizierte Kraft nimmt die ihr gegebene Richtung und Tendenz auch wirklich in sich auf, sie betätigt sich im Sinne der ihr gegebenen Applikation. Aber die mitgeteilte Bewegung, Tendenz oder Richtung hat in der applizierten Kraft kein stabiles Sein, ist kein vollständiges, sondern nur ein fließendes, vorübergehendes Sein. Die der Kraft mitgeteilte Tendenz, Richtung und Tätigkeit dauert auch nur so lange als der aktuelle Einfluß der dirigierenden und bewegenden Ursache andauert: die Feder schreibt nur so lange, als sie von der Hand geführt wird. Dies will Thomas sagen mit den Worten, daß die Applikation ein esse incompletum gebe. Er vergleicht diese Daseinsweise mit der Art wie die Kraft und Bewegung des Künstlers im Werkzeug ist — das andere Bild, vom Vorhandensein der Farben in der Luft übergehe ich, weil sein Verständnis die Kenntnis der scholastischen Lehre über die Farbe voraussetzt. Das Gesagte genügt auch, um zu verstehen, daß die Applicatio notwendig eine vorübergehende, instrumentale Kraft verleiht, im Sinne der Erklärung des hl. Thomas und der Thomisten.

Viertens versucht St. speziell zu beweisen, daß Gott den *Willen* nicht direkt bewege. Joh. sagt allerdings, daß Gott *jede* geschaffene Kraft bewege wie jener, der das Messer zum Schneiden benützt; aber St. will doch das Gegenteil aus Joh. herauslesen. Zu diesem Zwecke beruft er sich auf die Argumentation von Joh. Dieser schreibt: « Videmus omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas. » Dazu bemerkt St., es sei doch keine Erfahrungstatsache, daß *Gott* unmittelbar die geschöpflichen Kräfte in Bewegung setze. Aber das sagt ja Joh. gar nicht. Er sagt nur, daß erfahrungsgemäß die geschöpflichen Kräfte zu ihrer Tätigkeit einer Beeinflussung von außen bedürfen; daß sie auch einer Beeinflussung von seite Gottes bedürfen, beweist er erst nachher. Diesen Beweis führt Joh. durch Berufung auf Aristoteles, der sage, daß vom « primum ens immobile » « sicut a causa dependet omnis motus cuiuscumque rei creatae ».

St. sucht nun besonders zu beweisen, daß auch dieser Satz keine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die geschöpfliche Kraft besage, sondern nur, daß Gott wirke « als das oberste Glied in der Reihe der bewegenden Ursachen, von dem durch viele Mittelglieder die Bewegung

sich bis zur letzten und niedersten Ursache fortpflanzt ». Der Fehler der Schlußfolgerung liegt hier in dem « nur ». Denn daß Gott auch auf diese Weise Ursache jeder geschöpflichen Tätigkeit ist, daß er der Schöpfer aller Kräfte ist, die dann in einer bestimmten Reihenfolge aufeinander einwirken, steht außer Frage. Die Frage lautet also, ob Gott auch außerdem noch *unmittelbar* auf die geschöpfliche Tätigkeit einwirke. St. sucht nun zu beweisen, daß Joh. dies nicht lehre.

Er bemerkt, daß sich bei Joh. « keine Spur » von einem Beweise für eine unmittelbare Einwirkung Gottes finde. Denn daraus, sagt er, daß ein Naturding von einem anderen bewegt wird, folge nicht, daß jede geschaffene Kraft unmittelbar von Gott bewegt werde. Das wäre allerdings ein « gewaltiger Paralogismus ». Aber Joh. führt eben einen anderen Beweis. Er sagt : weil Gott das erste ens immobile ist, darum hängt von ihm tanquam a causa jede geschöpfliche Tätigkeit ab. Die unmittelbare Einwirkung Gottes aber spricht er aus, indem er sagt, daß Gott selbst alle Kräfte zu ihrer Tätigkeit appliziere.

St. muß selbst die Schwäche seiner Erklärung gefühlt haben ; darum bemüht er sich, sie mit anderen Gründen zu belegen. Er argumentiert aus dem Begriff der causa prima et principalis, allerdings in einer Weise, die beschämend ist. Hören wir : « Nun ist es aber klar, daß nur jene Ursache causa prima et principalis genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten und untergeordneten Instrumentalursache bedient », also « ist Gott nur die erste und Hauptursache, nicht aber die unmittelbare Ursache der Applikation ». Gehen wir die Elemente dieses Beweises der Reihe nach durch.

Erstens : weil Gott causa *prima* ist, muß er sich bei seiner Wirksamkeit einer causa secunda bedienen ; sonst wäre er nicht causa prima. Eine solche Verkennung des Begriffes causa prima ist mir noch nicht unter die Augen gekommen. Causa prima oder movens primum wird Gott doch nicht deswegen genannt, weil er der erste in einer Reihenfolge von Ursachen ist, sondern weil er *vollkommen unabhängig* von jeder anderen Ursache oder Bewegung wirksam ist, und weil alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind. So wenigstens schließt Thomas auf die Existenz eines primum movens, einer prima causa efficiens, eines primum necessarium. « Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens *quod a nullo moveatur* » (I q. 2 a. 3). « Oportet ponere aliquod primum necessarium

quod est *per seipsum necessarium* » C. G. I c. 15. Doch das sind Begriffe, die man den Schülern erklärt, in einer wissenschaftlichen Diskussion dagegen voraussetzen müßte. Joh. hat natürlich den richtigen Begriff der causa prima : darum sagt er auch : « primum movens, quod est totaliter immobile. » So schließt er auch mit Recht aus dem Begriff der causa prima, daß Gott alle Kräfte zur Tätigkeit bewege ; St. dagegen muß den Ausdruck causa prima zuerst mißdeuten, um schließen zu können : also bewegt Gott die Geschöpfe nicht unmittelbar. Über die Idee St.s selbst, daß nämlich Gott *nur* das erste Glied in der Reihenfolge der Kräfte sei (auch wenn die andern Kräfte von Gott erschaffen sind), will ich kein Wort verlieren : es könnte zu hart ausfallen.

Zweitens argumentiert St. aus dem Begriffe, oder vielmehr aus dem Worte : causa *principalis* ; denn eine causa principalis setze eine causa instrumentalis voraus. Auch hier liegt wieder eine « gewaltige » Verkennung des Sinnes des Ausdruckes vor. Wie Gott nämlich causa, movens, ens primum genannt wird und ist, weil und insofern er aus sich selbst, durch sich selbst und unabhängig von allem andern, causa, movens und ens ist, so ist Gott causa principalis, weil und insofern er durch sich selbst, durch seine eigene Kraft wirkt, alle andern Kräfte aber in der Kraft Gottes. Das ist ja die Unterscheidung der causa principalis von der instrumentalis : « causa principalis quidem operatur per virtutem suae formae ...., causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente » (III q. 62 a. 1). Causa principalis prima ist daher jene, die absolut aus eigener Kraft wirkt und in deren Kraft jede andere Kraft wirkt : darum kann auch keine geschaffene Kraft in Tätigkeit übergehen, ohne von Gott selbst bewegt zu werden, also unmittelbar.

Außer der Verkennung der Begriffe unterläuft aber St. noch ein anderer Fehler der Beweisführung. Mit dem hl. Thomas beweist Joh., daß Gott die causa prima und principalis jeder *operatio* sei ; St. will beweisen, daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar causa *applicationis* sei. Nun ist es selbstverständlich, daß die operatio sowohl von Gott als causa prima als auch von der geschöpflichen Kraft als causa secunda und instrumentalis hervorgeht : die operatio creata ist zwar ein Werk Gottes, wird aber durch die geschaffene Kraft vermittelt ; sonst wäre sie keine geschöpfliche Tätigkeit. St. überträgt dies aber ohne weiteres auf die applicatio : weil die geschöpfliche *Tätigkeit* nicht unmittelbar von Gott gesetzt wird (immediatione suppo-

siti), so wird auch die applicatio nicht unmittelbar von Gott gewirkt! Thomas aber sagt: « In operatione (Wirksamkeit) qua Deus operatur movendo naturam, *non* operatur natura. » De Pot. q. 3 a. 7 ad 3.

Das sind die Beweise St.s für seine These, daß nach Joh. Gott die geschaffenen Kräfte nicht unmittelbar und durch eine eigentliche motio appliziere. Joh. aber schreibt: « Deus ergo est causa actionis omnis agentis creati sicut applicans seu movens agens ad effectum suum. »

Die Einwirkung Gottes auf den Willen.

Joh. bringt in der 7. Objektion die Schwierigkeit, daß die von ihm behauptete Wirksamkeit Gottes eine Nötigung des Willens nach sich ziehe. Diese Schwierigkeit hat allerdings keinen Sinn, wenn Joh. im Sinne St.s gedacht hätte. Weil aber Joh. eine wirkliche Applikation und Motion des Willens von seite Gottes lehrt, beantwortet er sie folgendermaßen: « Id quod movetur ab aliquo secundum suam inclinationem, et non contra, ut patet de motu lapidis deorsum et de motu ignis sursum, quae moventur ad loca praedicata a generante; sic autem movetur voluntas semper a Deo. Cum enim voluntas, sicut et omnis appetitus, sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri secundum propriam inclinationem. Voluntas ergo semper movetur a Deo, et tamen nunquam cogitur, quia cogi proprie est respectu eius quod est contra voluntatem. » Es ist die allen Thomisten wohlbekannte Antwort: der Wille wird durch die praemotio nicht genötigt, weil er durch die praemotio zum eigenen Wollen bewegt wird, Nötigung oder Zwang aber das eigene Wollen ausschließen. St. sucht nun auch aus diesen Worten seine Lehre herauszubringen. Als Mittel dient die Interpretation des Ausdruckes: moveri secundum propriam inclinationem.

St. gibt folgende Deutung: « Moveri secundum suam inclinationem ist soviel als in Bewegung übergehen aus sich, aus einem innern Prinzip, durch eine Form, die zugleich mit der Natur von deren Urheber dauernd eingeprägt ist; moveri violenter aber heißt in Bewegung übergehen durch ein nicht in der Natur liegendes inneres Prinzip, sondern durch einen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls. » Vergleichen wir diese Definition mit der Lehre des Joh. und des hl. Thomas.

Es handelt sich um die Definition des motus. Thomas bemerkt, daß der Ausdruck motus in einem zweifachen Sinne verwendet werde,

in einem uneigentlichen und weiteren Sinne zur Bezeichnung der Tätigkeit, z. B. des Wollens und Denkens : so spreche Augustin und Plato « omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur » (I q. 9 a. 1 ad 1 ; cf. I q. 18 a. 1 und a. 3 ; ad 1 etc.) ; dann aber im eigentlichen und genauen Sinne als « actus imperfecti, idest existentis in potentia » (I q. 18 a. 1). In unserer Frage muß motus und moveri offenbar im eigentlichen Sinne genommen werden. In diesem Sinne ist aber die Definition St.s unrichtig.

« Moveri » heißt vorerst nicht « in Bewegung übergehen » sondern bewegt *werden*. Moveri besagt den unter dem Einfluß einer Ursache erfolgenden Übergang von einem Zustand in einen andern, genauer den Übergang von Potenz in Akt. Darum sagt Thomas : « Sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia » (I q. 18 a. 1), und definiert das movere : « Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum » (I q. 2 a. 3). Moveri heißt also von Potenz in Akt überführt werden, nicht aber in Bewegung übergehen. Ferner besagt das moveri offenbar das Gegenteil von « aus sich » in Bewegung übergehen ; denn es besagt eine Veränderung unter dem Einfluß eines movens, das notwendig vom Bewegten verschieden ist : omne quod movetur, ab alio movetur. Darum muß die Bewegung auch nicht aus einem « inneren Prinzip » erfolgen, sondern kann von außen bewirkt werden. Weiters fordert das moveri keineswegs ein « dauerndes Prinzip », sondern wird vielmehr in der Regel eine vorübergehende Beeinflussung sein. Endlich wird niemand verlangen, daß die Bewegung aus einem der Natur « eingeprägten Prinzip » hervorgehe, sie kann vielmehr auch von außen eintreten, ein Impuls von außen sein. Infolgedessen kann auch das moveri secundum propriam inclinationem nicht den von St. angegebenen Sinn haben.

Was heißt denn das : secundum propriam inclinationem ? Die inclinatio besagt eine Tendenz, ein Streben. Deswegen wird der Ausdruck inclinatio vom hl. Thomas zur Erklärung des Wollens herangezogen : « velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis » (I q. 105 a. 4). Propria inclinatio heißt ein aus einem inneren Prinzip hervorgehendes *Streben*. Bei den bloßen Naturkräften ist dieses Streben durch die Naturgesetze bestimmt, ist ein naturhaftes Streben ; beim Willen besteht die propria inclinatio in dem nach eigener Erkenntnis und Entscheidung erfolgenden

Wollen. Die propria inclinatio besagt daher das *eigene Streben, das eigene Wollen.* Daraus ergibt sich auch, was « moveri secundum propriam inclinationem » heißt.

Moveri secundum propriam inclinationem heißt (negativ) nicht gegen das eigene Streben bewegt werden, (positiv) in der Richtung des eigenen Strebens und entsprechend den Bedingungen desselben bewegt werden. Das besagen auch die von Joh. angeführten Beispiele. Weil nach der Anschauung der alten Physik der Stein naturgemäß abwärts strebt, wie analog das Feuer aufwärts, so findet eine motio secundum propriam inclinationem statt, wenn der Stein von jemand abwärts, das Feuer aufwärts bewegt wird. Der Wille wird secundum suam inclinationem bewegt, wenn er, obwohl die Bewegung von außen, d. h. von Gott kommt, doch *als Wille,* in der Art des Willens bewegt wird. Da der Wille immanentes Prinzip des Wollens ist, und auf Grund eigener Einsicht und Entscheidung, wird der Wille dann secundum suam inclinationem von Gott bewegt, wenn er unter dem Einflusse Gottes selbst will, selbst vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, selbst sein Wollen ändert, d. h. etwas anderes will als früher. Darum sagt auch Joh. ganz richtig : « Cum voluntas sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri secundum propriam inclinationem », d. h. : der Wille ist ein Streben, ein Begehren ; wenn also sein *Streben geändert* wird, wird er nach seiner eigenen Art bewegt.

Die Interpretation St.s ist also unrichtig ; sie verkennt sowohl den Sinn des moveri als des moveri secundum propriam inclinationem. « Erschossen *werden* » würde nach St. heißen : « sich selbst erschießen, aus sich heraus, aus einem inneren Prinzip, das zur Natur gehörte », wenigstens wenn die Erschießung mit freier Zustimmung geschähe. Dazu ist noch zu bemerken, daß es sich uns um das moveri *a Deo* handelt. Wieder nach der Definition St.s würde das *a Deo* moveri besagen : aus sich, aus einem inneren Prinzip .... bewegt werden. St. sagt auch ausdrücklich, daß der Wille nur so von Gott bewegt werde und werden könne. Was davon zu halten ist, ergibt sich aus dem Begriff der applicatio und des moveri.

Ebenso ist der zweite Teil der Definition St.s unrichtig : « Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen .... durch einen von außen gegebenen vorübergehenden Impuls. » Nicht jedes moveri ab extrinseco ist ein moveri violenter, sondern nur jenes, bei dem das Subjekt, in unserem Falle also der Wille, den Akt, zu dem er bewegt wird, nicht

selbst setzt. Die Definition St.s ist auch ganz gegen Joh. und Thomas. Joh. bringt als Beispiel eines motus secundum propriam inclinationem den Fall, daß ein Stein abwärts bewegt wird. Wenn ich also einen Stein den Berg hinabstoße, ist der motus secundum propriam inclinationem des Steines, aber doch von mir ab extrinseco. Auch definiert Joh. das cogi anders als St., nämlich : « Cogi proprie est respectu eius quod est contra voluntatem ». Noch deutlicher liegt die Sache bei Thomas. Dieser macht sich nämlich die Definition St.s zur *Objektion* (1) : « Omne quod movetur ab extrinseco, cogitur. » Darauf anwortet er I q. 105 a. 4 ad 1 : « Illud quod movetur ab alio, dicitur cogi, si movetur contra inclinationem propriam : sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi .... Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam : *quia dat ei eius propriam inclinationem.* » Ein Zwang läge also vor, wenn der Wille derart von Gott bewegt würde, daß er nicht selbst wollte ; wenn aber der Wille unter dem Einflusse Gottes selbst will, dann liegt keine Nötigung vor — wie es sich auch von selbst versteht. Die gleiche Antwort gibt Thomas in I-II q. 6 a. 4 ad 2 : « Hoc *non sufficit* ad rationem violenti quod *principium sit extra* ; sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens (d. h., daß der bewegte Wille nicht selbsttätig sei) : quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur ; nam *ipsa est quae vult, ab alio tamen mota* : esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. » Ferner sagt Thomas ganz allgemein : Quidquid movetur, ab alio movetur, so daß unter Voraussetzung der Definition St.s jeder motus ein motus violentus wäre. Ebenso antwortet Thomas selbst auf den anderen Teil der Definition, daß nämlich jeder Übergang « durch ein nicht in der Natur liegendes Prinzip » eine motio violenta besage. Den Einwand : « voluntarie moveri est ex se moveri » löst er mit der stereotypen Bemerkung : « moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco ; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco (I q. 105 a. 4 ad 2). Der Wille muß selbst wollen, aber *daß* er will, kann von Gott sein, nicht bloß durch Schaffung des Willens, sondern « maxime interius eam inclinando » (l. c. corp. art.).

Auch der Beweis aus dem moveri secundum propriam inclinationem ist also St. mißlungen : es fehlt ihm der richtige Sinn des moveri, das Verständnis von propria inclinatio und vom motus violentus — übrigens alles Begriffe, die er im ersten besten Lehrbuche hätte finden können. Der tiefere Grund des Mißverständnisses liegt aber in

folgenden Voraussetzungen. St. geht vorerst vom suarezisch-molinistischen Begriff des movere aus und kommt damit notwendig mit dem Begriff des hl. Thomas in Konflikt. Ferner verwechselt er die von Gott gegebene motio mit dem daraus folgenden Willensakt. Drittens setzt er ganz einfach voraus, daß auch Gott den Willen nicht wirksam und unmittelbar zu einem bestimmten Akte bewegen könne. Daraus resultiert die angeführte falsche Definition St.s.

Schlußbemerkungen.

Tatsächlich stehen wir hier auch vor dem Hauptpunkte der stuflerschen Lehre : es gibt nur zwei motus, eine motio naturalis, die aus einem inneren Prinzip des Dinges hervorgeht, und eine motio violenta, « rein von außen durch einen physischen Anstoß verursacht ». Auf diesem Satz ist auch die ganze Antwort St.s auf meine Rez. in der Th. Rev. aufgebaut. Gerade darin liegt aber der historische und thetische Fehler der Konstruktionen St.s, daß er jede motio ab extrinseco als motio violenta betrachtet. Ich möchte sachlich nur eines dazu bemerken. Mit der von ihm aufgestellten Behauptung *stellt sich St. außerhalb der ganzen Frage über die motio divina oder über den Einfluß Gottes auf die geschöpflichen Handlungen.* Daß nämlich Gott die Ursache aller geschöpflichen Tätigkeit sei, insofern *er die Kräfte* und speziell den Willen *erschafft und erhält,* war bei den Theologen stets ausgemachte Sache. Daß ferner Gott den Willen nicht nötige oder auch nicht nötigen könne, war immer ebenso Gemeinlehre. Ferner war es aber auch gemeinsame Lehre, daß Gott *außerdem aktiv* zur Setzung der Willensakte der Menschen mitwirke ; die Kontroverse betraf nur die Erklärung der *Art und Weise* dieser Mitwirkung. Speziell auf dem übernatürlichen Gebiete muß dieses aktive und unmittelbare Eingreifen Gottes als sichere Lehre, um nicht mehr zu sagen, bezeichnet werden, wenn auch da die Erklärung des Modus noch mehr verschieden ist. St. nun schiebt mit einer einzigen Geste die allgemeine Lehre der scholastischen Philosophie und der katholischen Theologie bei Seite, mit der Behauptung nämlich, daß Gott nur insofern Ursache der Willensakte sei, als er den Willen erschafft und erhält und ihm seine Tendenz gibt. Die dreihundertjährige Kontroverse über die Erklärung der aktiven und unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die geschöpflichen Handlungen endigt bei

St. mit einem einfachen: nego suppositum, Gott wirkt nicht aktiv und unmittelbar auf die Handlungen der Geschöpfe ein.

Diese Lehre St.s ist nach meiner Ansicht das betrübendste und bedenklichste an den Ausführungen St.s. Der Satz, daß Gott nicht aktiv und unmittelbar auf den Willen einwirken könne, d. h. den Willen nicht aktiv und unmittelbar zu einem freien Akte bewegen könne, ist weder philosophisch noch theologisch haltbar, steht vielmehr in Widerspruch mit der von der Heiligen Schrift, den alten Konzilien und der Scholastik deutlich genug ausgesprochenen Tatsache des freien und unmittelbaren Einwirkens Gottes auf den menschlichen Willen. Diese Tatsache sucht der Thomismus durch die Praemotionslehre zu erklären. St. dagegen geht im Kampfe gegen eine allerdings von ihm fingierte oder nicht verstandene Praemotio soweit, auch die in der katholischen Lehre feststehende Tatsache zu bestreiten. Johannes von Neapel aber ist ein treuer Schüler des Aquinaten und eben deswegen vertritt er auch ein freies und unmittelbares Einwirken Gottes auf den menschlichen Willen, bei vollkommen unbeschädigter Freiheit desselben.

Nun treten auch die Einzelbehauptungen St.s in's richtige Licht. Thomas und Johannes von Neapel fragen, utrum Deus *operetur* in omni operante, offenbar aktiv und unmittelbar, denn das ist der Sinn der Frage. Sie beantworten die Frage mit ja: St. findet, daß sie nein sagen. Thomas besonders untersucht zu wiederholten Malen die Frage, utrum Deus *moveat* voluntatem, und antwortet immer affirmativ: St. findet, daß Thomas keine eigentliche göttliche motio lehre, denn der Wille könne nur aus einem inneren Prinzip heraus, also nur aus sich bewegt werden. Thomas und Johannes lehren, daß Gott die geschaffenen Kräfte *bewege*, insofern und weil jede Wirkung auch eine Wirkung Gottes sei und die Geschöpfe darum nur mittels einer von Gott ihnen durch eine motio mitgeteilten Bewegung ihre Wirkungen hervorbringen können: St. sagt, Gott ist nur das oberste Glied in der Kausalreihe. Thomas und Joh. lehren, daß Gott auch derart in den Geschöpfen wirke, daß er ihre Kräfte zur Tätigkeit *appliziere*: St. findet, daß diese applicatio keine motio per se, keine unmittelbare Einwirkung Gottes sei. Thomas lehrt, daß Gottes aktive Einwirkung auf den Willen dessen Freiheit nicht antaste, sondern bewirke, St. aber definiert, jeder « physische Anstoß von außen » ist eine motio violenta.

Zum Schlusse noch einige persönliche Bemerkungen. Ich habe

viel an den Ausführungen St.s auszusetzen gefunden. Ich habe es ungern getan, aber die Angriffe St.s zwangen zu einer Kritik. Übrigens hat mich St. selbst dazu eingeladen, als er bemerkte, daß meine Besprechung in der Th. Rev. als Grundlage zu einer Diskussion dienen könnte. Ich muß nun allerdings erklären, dieser Einladung keine Folge leisten zu wollen. Ich sehe nämlich voraus, daß eine Diskussion mit St. doch resultatlos verlaufen würde. Dafür sprechen die Erfahrungen von Jahrhunderten. Speziell bezüglich St. gebe ich zu bedenken, daß eine Auseinandersetzung nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn auf beiden Seiten die gleichen Prinzipien gelten. Das ist aber hier nicht der Fall. Wie wir gesehen haben, versteht St. kaum einen der in Frage kommenden Ausdrücke und Grundsätze im gleichen Sinne wie Thomas .... Außerdem halte ich die Zeitverhältnisse nicht für einladend zur Besprechung der praemotio physica. Das soll mich aber nicht abhalten, zur Abwehr der ärgsten Angriffe St.s kurz Stellung zu nehmen — wie ich es mit obigen Bemerkungen getan habe. Ich stehe auch nicht an, St.s Untersuchungen als einen geistreichen Versuch anzuerkennen, an der praemotio physica vorbeizukommen. Es war für mich interessant zu verfolgen, wie St. aus seiner molinistisch-suarezisch metaphysischen Denkweise heraus die Lehre des Aquinaten zu deuten versucht. Die Schuld des Irrtums der Folgerungen liegt daher weniger an ihm als an den Voraussetzungen. Die Untersuchungen waren notwendig magni passus extra viam.

Rom, Januar 1923.



Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes.

Von P. G. M. MANSER O. P.

(Fortsetzung und Schluss)

II. Das Spezifikationsprinzip.

Dem Scharfsinn eines P. Gredt O. S. B. konnte die Schwäche des Glückseligkeitsbeweises, wie er gewöhnlich auf die *Naturzielsicherheit* aufgebaut wurde, nicht entgehen. Er hat in der neuesten dritten Auflage seiner ausgezeichneten Philosophie, die wir jedermann empfehlen würden, wenn sie der Empfehlung noch bedürfte, nach einer neuen Konstruktion des Beweises gesucht. Er hat ihn in dem *Spezifikationsprinzip* der menschlichen Seelenfähigkeiten tiefer zu verankern gesucht. Uns hat das Argument in dieser neuen Formulierung im ersten Augenblick eigentlich frappiert. Dennoch ist der Weg, den Gredt eingeschlagen, nicht ganz neu, wie wir im vorigen Teile angedeutet haben. Neben Lehmen-Beck S. J. hat schon früher der tüchtigeThomaskenner P. Kirfel C. Ss. R. Gott zum *artbestimmenden* Objekt des menschlichen Willens gemacht. [1]

Aber Gredt hat einen fremden Gedanken weitergeführt, vertieft und dem Argumente eine, zwar etwas komplizierte und stark verklausulierte, aber höchst interessante Gliederung gegeben, die neu ist und in formeller Hinsicht dem Urheber alle Ehre macht.

Gredt's Beweisführung liegen 4 Hauptgedanken zu Grunde. [2]

1. Gott ist das unendliche Gut, das *bonum infinitum*. Das ist er aus dem Begriffe des unendlichen Gutes « ex conceptu boni infiniti », das reiner Akt, das Seiende selbst und ens a se ist. « Bonum infinitum est actus purus, qui est ipsum esse subsistens seu ens a se. »

[1] « Divus Thomas », B. I (1914), S. 57. Eigentlich hat P. Kirfel Gott nur zum Objectum formale des *Verstandes* gemacht. Aber die Bedeutung ist dieselbe.
[2] Elementa philosophiae (ed. 3ª. 1922), V. II, pag. 164–65.

2. Dieses unendliche Gut, also Gott, existiert real, wenn der menschliche Wille von ihm als dem Gegenstande der menschlichen Glückseligkeit *spezifiziert* wird. « Si existit voluntas humana specificata a bono infinito tanquam ab objecto beatitudinis suae, existit bonum infinitum, quod est objectum beatitudinis suae. » Warum das ?

3. Der Grund liegt in dem Verhältnisse zwischen *Spezifizierendem* und *Spezifiziertem* : « ex habitudine, quae intercedit inter specificans et specificatum ». Zwar kann man aus der Existenz des Spezifizierten nicht unter allen Umständen auf die Existenz des Spezifizierenden schließen, wohl aber auf seine *positive* Möglichkeit, d. h. eine a posteriori bewiesene Möglichkeit, denn wäre das Spezifizierende absurd, so wäre es auch das Spezifizierte. « Nam si specificans esset impossibile, etiam specificatum esset impossibile. » Wenn also Gott als Gegenstand der Glückseligkeit den menschlichen Willen spezifiziert, dann ist seine Existenz :

a) *nicht unmöglich*, « non est impossibile », weil sie durch die Spezifikation als positiv möglich a posteriori erwiesen ist ;

b) *aktuell*, weil das unendliche Gut ein absolut notwendiges Sein ist, das entweder unmöglich ist oder aktuell existiert, « bonum infinitum est ens absolute necessarium, quod aut est impossibile aut existit ».

4. Nun aber *spezifiziert das bonum infinitum tatsächlich den menschlichen Willen*, indem der menschliche Wille seiner inneren Natur nach zum bonum universale in communi und dadurch zu Gott im besonderen als einzig adäquates Objekt hingeordnet ist. « Bonum infinitum est objectum, quod in particulari specificat voluntatem (et intellectum) humanum. Voluntas humana ex natura sua ordinatur ad bonum universale tamquam ad specificativum suum in communi, sed in particulari ad bonum infinitum tanquam ad objectum, quod solum adaequate ei respondet ». Also existiert Gott.

Wenn Freunde miteinander streiten, sollen sie liebenswürdig miteinander streiten ! Das gelte hier von jedem Worte, das ich gegen die Auffassungen unseres hervorragenden Mitarbeiters und Thomistenführers schreibe.

Gredt's ganze Beweisführung steht und fällt mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des letzten Punktes : *ist Gott wirklich in seinem aktuellen subsistierenden unendlichen Sein das spezifische Objekt des menschlichen Willens ?* Auf diesen Punkt hat der Beweisende alles konzentriert und zugespitzt. So faßt er an anderer Stelle das Argument

kurz mit den Worten zusammen : « argumentum probat Deum tanquam causam formalem extrinsecam, quae est objectum specificans voluntatis creatae. »[1]

Diesem eigentlich springenden Punkte des Beweises müssen wir somit unsere ganze Aufmerksamkeit schenken. Das Weitere können wir beiseite lassen. Wir tun das aber nicht ohne eine gewisse persönliche Überwindung. Wir erwähnen nur, daß es etwas peinlich berührt, wie man in der modernen Zeit bei der Konstruktion der Demonstratio für die Existenz Gottes häufig bereits schon die Natur, das Wesen Gottes, die Identität von Wesenheit und Existenz in Gott, hypothetisch hineinbezieht, aus ihr argumentiert, während doch schließlich alles das erst aus der bewiesenen Existenz Gottes und seiner Aseïtas gefolgert werden soll. Einen Atheisten würde diese Methode wohl kaum imponieren. Wie ganz anders Thomas von Aquin, der Anselm von Canterbury gegenüber nicht einmal zum voraus zugibt, daß jedermann unter Gott sich das denkbar Vollkommenste vorstelle.[2] Weit komplizierter noch ist jenes Beweisverfahren, das zuerst auf eine *positive Möglichkeit Gottes* schließt und dann von ihr, kraft der vorausgesetzten Natur Gottes, auf die *Aktualität.* Was soll man sich überhaupt unter jener « positiven Möglichkeit » Gottes vorstellen, die einerseits mehr ist als innere negative Widerspruchslosigkeit und anderseits doch bloße Möglichkeit ?[3] Ein ens *realiter possibile* darf man Gott nicht nennen, denn ein solches drückt entweder eine Beziehung zu einer passiven Potenz aus, aus dem es aktuell werden kann, oder zu einer aktiven Potenz, von der es hervorgebracht werden kann ; beides ist bei Gott absurd. Was soll man sich also unter jener positiven Möglichkeit vorstellen ? Ich weiß schon, daß seit Duns Skotus und Leibniz der Versuch immer und immer wieder gemacht wurde, das Dasein Gottes aprioristisch aus der bloßen Möglichkeit

[1] Ib. 165.

[2] S. Th. I. 2. 1 ad 2 ; C. G. I. 11. Bezeichnend sind auch die Worte I. 2. 1 ad 2 : « ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid sit nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est*, sequitur ad quaestionem, an est. »

[3] « In hoc argumento ex non-repugnantia Dei (ex eo quod bonum infinitum non est impossibile) *positive* a posteriori probata (ex voluntate humana specificata a bono infinito) concluditur ad ejus existentiam. Non sufficit ut probetur mere negative, nobis *non apparere repugnantiam* in conceptu Dei, quod etiam a priori fieri posset, sed omnino requiritur ut *positive* probetur, bonum infinitum, ens absolute necessarium non esse impossibile, id quod fieri nequit nisi a posteriori. » *Gredt*, l. c. 165.

zu beweisen. Aber mit jenen Gedankengängen haben unsere Autoren nichts zu tun, da sie offene und scharfe Gegner des Apriorismus sind. Und doch ist hier etwas nicht klar!

Nun zur Hauptsache! Der menschliche Wille wird **spezifiziert von Gott** dem unendlichen Gute als Gegenstand unserer Glückseligkeit! Das ist der Satz, auf dem die ganze Beweisführung ruht und das ist auch der Satz, den wir beanstanden.

Bei Polemiken ist es vor allem wichtig, eine *gemeinsame Basis* festzustellen, die von beiden Parteien anerkannt, als Ausgangspunkt der Diskussion dient. Diese hier zu bestimmen, bietet keine Schwierigkeiten. Das Axiom: *Potenzen werden von ihren Akten und diese von ihren eigentümlichen, d. h. Formalobjekten spezifiziert,* ist ein grundlegendes, von beiden Parteien anerkanntes Prinzip[1], dessen weitere Erläuterung wir im folgenden noch geben werden. Wird also der menschliche Wille hier auf Erden von *Gott selbst,* dem unendlichen Gute spezifiziert, so muß er das **Objectum formale** des Willens sein. Das widerspricht aber, unseres Erachtens, nicht bloß dem Begriffe des *Formalobjektes überhaupt* und der Natur *des menschlichen Willens,* sondern es beruht auf einer *mißlichen Konfusion von bonum in communi* und *bonum divinum* und könnte schließlich auch *noch die fatalsten Konsequenzen* haben.

I.

Gott das Formalobjekt unseres Willens im Widerspruche mit dem Wesen des **Formalobjektes überhaupt!**

Nichts Tieferes in den menschlichen Potenzen als ihre Hinordnung zu der entsprechenden Tätigkeit und durch sie zu ihrem Objekte. Durch diese Hinordnung sind sie in ihrem inneren korrelativen Sein das, was sie sind, nämlich reale Fähigkeiten, um zu leiden oder zu handeln. Sie macht ihre Natur, ihr Wesen, ihre Form oder species aus, ohne die sie gar nicht wären. Folgerichtig sind die Potenzen untereinander wieder wesentlich verschieden, d. h. sie erhalten eine andere Form oder species, je nachdem jene Hinordnung auf wesentlich verschiedene Gegenstände, Objekte abzielt. Nicht die Hinordnung zu jedem beliebigen Einzelgegenstande, der dann und wann erreicht oder auch nicht erreicht wird, hat spezifische Bedeutung für die

[1] S. Thomas: I. 1. 3; I. 77. 3; I. 59. 2. ad 2; I-II. 18. 2. ad 2; II-II. 1. 3; II-II. 59. 2; Verit. 15. 2; 22. 10. *Gredt.* Elementa phil. V. II. 310–12.

Potenz. Diese Gegenstände in ihrer bald wachsenden, bald abnehmenden Menge und Vielheit, bilden nur das *Materialobjekt* der Potenz. Die Beziehung der Potenz zu diesem Objekte ist daher keine wesentliche [1] oder formverleihende, sondern nur eine akzidentelle. [2] Dagegen ist die Hinordnung einer Potenz zu jenem Gegenstande, dessentwegen alle Materialobjekte derselben Potenz zugänglich und erreichbar sind, der den ganzen Wirkungskreis der Potenz umschließt und andern Potenzen gegenüber abschließt und abgrenzt, *wesentlich*. [3] Dieser Gegenstand verleiht also der betreffenden Potenz ihr eigenes Gebiet, gibt ihr die Existenzberechtigung, denn ohne ihn wäre sie überhaupt kein Aktionsprinzip, also keine Potenz. Die Sehkraft ist nur dadurch eine eigene, von den übrigen verschiedene Sinnesfähigkeit, daß sie mittelst und wegen des Lichtvollen alle farbigbeleuchteten Sinnesgegenstände zu erfassen imstande ist. [4] Dieser Gegenstand gibt der Potenz somit ihre eigentümliche *Form* — species — ihre *Einheit* [5] und damit auch die Unterscheidung von den andern Fähigkeiten. Er ist ihr *objectum proprium* oder *formale*, das deshalb *spezifizierende* Bedeutung hat, weil es der Potenz die eigentümliche Form gibt : « habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem » [6], « objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum ». [7] Es ist durchaus keine Übertreibung zu sagen : ihr ganzes Sein, Wesen und Wirken hat die Potenz von ihrem Formalobjekte !

Die Versuchung liegt hier nahe, das *Wesen* des Formalobjektes noch mit einigen Federstrichen in einem Gesamtbilde darzustellen. Wir tun das an der Hand des Aquinaten.

1. Jede Potenz ist *naturnotwendig* zu ihrem Formalobjekt hingeordnet : « naturaliter tendit .... quaelibet potentia ad suum objectum ». [8] Hier gibt es keinen Spielraum für die Freiheit, weil die Potenz aus ihrem innersten Wesen, welches sie von ihrem Formalobjekte selber hat, dahin tendiert und dahin tendieren muß.

2. Daher ist das Formalobjekt auch das, was die Potenz nicht wegen einem andern — ratione alterius — sondern *in sich*, « secundum

[1] De Verit. 22. 10.
[2] II-II. 59. 2 ; I. 77. 3.
[3] Verit. 22. 10.
[4] I. 1. 7 ; II-II. 1. 3.
[5] I. 1. 3.
[6] I-II. 18. 2. ad 2.
[7] II-II. 59. 2. ad 1.
[8] I-II. 10. 1 ; I. 19. 3.

se »,[1] und *an sich*, « per se » intendiert[2] — ratione sui —, im Gegensatz zu den Materialobjekten, die als solche immer nur zufällig und wegen einem andern, nämlich wegen dem Formalobjekt intendiert sind.

3. Folgerichtig ist das Formalobjekt das, *durch was alles, was irgendwie in den Tätigkeitskreis der Potenz hineingehört*, allein erreicht werden kann. « Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub *cujus ratione omnia referuntur* ad potentiam vel habitum. »[3] Es gibt überhaupt nichts, was der Potenz *ohne* das Formalobjekt erreichbar wäre : « nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante ratione formali objecti. »[4]

4. Logisch folgt aus all dem Gesagten noch ein Letztes. Da das objectum formale um seiner selbst willen intendiert und alles, was von einer Potenz erreichbar ist und zu ihr gehört, nur durch das Formale erreichbar ist, muß das Formalobjekt das *Erste* — primum — sein, das von jener Potenz erkannt oder erstrebt wird, weil alles andere nur durch dasselbe erkennbar oder erstrebbar ist.

Diese Grundzüge des Formalobjektes einer Potenz in ein Gesamtbild zusammengefaßt, wie wir es soeben getan, dürften jedermann überzeugen, daß auf Erden *Gott, in sich, in seinem aktuellen unendlichen Sein* betrachtet, niemals das Formalobjekt des menschlichen Willens sein kann.

1. Wie jede andere Potenz, muß auch der Wille zu seinem Formalgegenstand *naturnotwendig* hingeordnet sein. Er kann, wenn er überhaupt tätig sein will, unmöglich es wählen und nicht wählen, weil es ihm wesentlich ist.[5] Dagegen steht es auf Erden dem Menschen völlig frei, Gott, insofern er das aktuell existierende Gut ist, zu wählen oder auch zu verschmähen. Die Erreichung des aktuell existierenden höchsten Gutes ist für ihn etwas durchaus Kontingentes, das sein und nicht sein kann.

2. Wie jede andere Potenz, erstrebt auch der Wille sein Formalobjekt *in sich* und *wegen sich*, ratione sui, nicht wegen einem andern, wohl aber alles andere wegen ihm. Tatsächlich erstrebt der menschliche Wille nicht allein naturnotwendig, sondern auch *direkt*,

[1] « Simplex autem actus potentiae est in id, quod secundum se est objectum potentiae. » I-II. 8. 2.

[2] I. 77. 3 ; II-II. 59. 2.

[3] I. 1. 7.

[4] II-II. 1. 3.

[5] I-II. 10. 2.

« explicite », die Glückseligkeit im allgemeinen — beatitudo in communi —, und wegen ihr will er alles, was er überhaupt irgendwie anstrebt. Sie ist daher für den Willen der Gegenstand, der vom Willen *in sich* und *wegen sich* gesucht wird und wegen dem auch alles andere angestrebt wird. Gott aber, in seinem eigenen aktuell unendlichen Sein und seiner Güte, will der Mensch, solang er Pilger auf Erden ist, nicht bloß nicht notwendig, sondern in erster Linie auch nicht *in sich*, nicht direkt, sondern *indirekt*, « implicite » [1], d. h. in einem andern und wegen einem andern, nämlich wegen dem bonum und der beatitudo in communi, wegen der eigenen Vollkommenheit. [2] Gott kann also nicht das Objectum formale des Willens sein.

3. Aus dem ganz gleichen Grunde ist Gott, *in sich* aufgefaßt, für den Menschen auf Erden keineswegs das *Erstgewollte* — primum volitum — ebensowenig als das primum cognitum, durch das alles andere erkannt würde, wie die Ontologisten immer behauptet haben. Er ist nur indirekt, d. h. in einem anderen Dritten, nämlich in der beatitudo in communi gewollt und erstrebt. [3]

Die Folgerungen aus dem Gesagten zusammenfassend, haben wir folgendes Resultat : aus dem innersten Wesen des Formalobjektes jeder Potenz, muß auch der menschliche Wille sein Formalobjekt *naturnotwendig*, *in sich* und *wegen sich* und alles andere wegen ihm und daher als *Erstgewolltes* — primum volitum — anstreben. Nun aber erstrebt er Gott, das unendliche Gut, den Gegenstand der Glückseligkeit, hier auf Erden *frei*, nur *indirekt*, d. h. in einem anderen und nur wegen einem anderen, also nicht als *Erstgewolltes* ; folglich ist Gott unmöglich das spezifizierende Objectum formale des menschlichen Willens.

II.

Zum gleichen Resultate führt uns eine nähere Untersuchung über das **Wesen des menschlichen Willens.**

Als geistige Fähigkeit nimmt der Menschenwille unter den verschiedenen Strebevermögen einen hohen Rang ein, aber nicht den höchsten. Er ist der Seele und dem aus Leib und Seele bestehenden Compositum proportioniert und dementsprechend als *Mittelwesen* in die Skala der wollenden Wesen eingereiht.

[1] Verit. 22. 2.
[2] I-II. 1. 7.
[3] C. G. I. 11 ; Verit. 10. 12. ad 5.

Eine hochbedeutungsvolle Rolle für die Strebewesen spielt die *Erkenntnis*. Sowohl bei Gott [1] als auch bei den Engeln [2] und Menschen [3] begründet Thomas die Existenz des Willens durch das Vorhandensein der Erkenntnis. Maßgebend ist die Erkenntnis auch bei der *Abstufung* der höheren und niedrigeren Strebewesen. Nur das Anorganische und die Pflanzen streben erkenntnislos. Schon das sinnliche Strebevermögen ist in seiner Eigenart bestimmt durch die Sinneserkenntnis. Deswegen erstrebt der Appetitus sensitivus nur *Einzelgüter*, — bona particularia —, weil die Sinneserkenntnis auf das Singuläre beschränkt ist. [4] Weil der Mensch abstraktiv das Universale erkennt, vermag sein Wille das bonum universale anzustreben [5], das die Engel durch Intuition erkennend wollen. [6] In Gott aber ist sein Sein identisch mit dem Wollen, weil sein Sein dasselbe ist mit seinem Erkennen. « Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle. » [7] Überall dieser Parallelismus von Erkennen und Wollen !

Kaum irgendwo tritt uns diese Abhängigkeit des Strebevermögens vom Erkennen schärfer entgegen als im *Menschen zwischen Wille* und *Verstand*. Da dem geistigen Erkennen das geistige Begehren entspricht, wird der Wille vernünftig, « *rationalis* » genannt. [8] Der Wille einer geistigen Substanz ist nur insofern von jedem anderen Strebevermögen unterschieden, als er von einem Verstande abhängt : « sed solum secundum quod ab intellectu dependet ». [9] Wiederum liegt daher der Grund, warum *Wille* und *sinnliches Begehrungsvermögen* zwei verschiedene Potenzen sind, darin, daß das Objekt des einen ein geistig Erfaßtes, des andern ein sinnlich Erkanntes ist. [10] Die menschliche Vernunft ist auch die Ursache, « causa », der *Willensfreiheit* [11], « pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est ». [12] Ja, so eminent ist der Einfluß der

[1] I. 19. 1.
[2] I. 59. 1.
[3] I. 83. 1 ; I-II. 2. 8.
[4] I. 59. 1.
[5] I. 59. 1.
[6] I. 59. 1. ad 1.
[7] I. 19. 1.
[8] I. 82. 1.
[9] C. G. III. 26.
[10] I. 80. 2.
[11] I-II. 17. 1. ad 2.
[12] I. 83. 1.

Erkenntnis auf die Willenstätigkeit, daß der Besitz des wahren und falschen Glücksgutes sich nicht durch den Willensakt unterscheidet, sondern jenen des Verstandes. [1]

Damit haben wir den Weg vor uns, der einzig und allein uns zur richtigen *Bestimmung des eigentümlichen* Objektes des menschlichen Willens führen kann. Es ist die Eigenart der menschlichen Verstandeserkenntnis, welche die Eigenart der menschlichen Willenstätigkeit und ihr Objekt bestimmt. Nur das bonum *apprehensum*, das erkannte Gut ist Gegenstand des Willens. [2] Worin besteht diese Eigenart der menschlichen Erkenntnis? Daß sie auf der ganzen Linie eine *abstraktive* ist — wir reden hier von Abstraktion im weiteren Sinne [3] — d. h., daß all unsere Ideen von den Niedrigsten bis zu den Höchsten, auch die Erkenntnis Gottes, aus der äußeren Sinneswelt abstrahiert sind, daß alle unsere geistigen Kenntnisse der verschiedenen Wesen durch *Schließen* von dem einen auf das andere, unter fortwährender Hinwendung auf entsprechende Sinnesbilder — *conversio ad phantasmata* — erworben werden [4]; endlich, daß wir, da wir natürlicherweise auch Gott und die übrigen geistigen Substanzen nur aus den Sinnesdingen erkennen [5], das innere göttliche Sein, seine Wesenheit und die Natur der geistigen Substanzen *nie direkt* irgendwie auf Erden erfassen, sondern, aus den Dingen schließend, von allen diesen erhabenen Gegenständen nur eine *indirekte, analoge*, höchst unvollkommene Kenntnis besitzen. [6] *Diese abstrahierende Erkenntnisart ist dem Menschen als Menschen eigenartig*, denn sie erhebt ihn über das Tier, stellt ihn aber auch weit unter die *Engel und Gott*, die im Besitze der Intuition ihrer nicht bedürfen. [7] Sie, sagten wir, bestimmt auch Punkt für Punkt die Eigenart des menschlichen Willensobjektes:

1. Das Gute ist der Gegenstand des Willens. Aber der Verstand ist

[1] « Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. » C. G. III. 26.

[2] C. G. II. 24.

[3] « Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivinus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia. » I. 12. 11.

[4] I. 84. 6; 85. 1; 85. 5; 88. 3.

[5] I. 94. 2.

[6] I. 12. 11.; ib. 12.

[7] I. 94. 2.

es, der das Wesen des Gutseins « ipsam rationem boni » abstrahierend, dem Willen es ermöglicht, das Gute als solches zu erstreben. [1] Daher der tiefsinnige Satz des Aquinaten : « Bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. » [2] Schon hier gilt : *dem abstraktiv universellen Gegenstand des Verstandes folgt das abstraktiv allgemeine Willensobjekt !* Alles was Sein besitzt, mag es noch so unvollkommen sein, ist gut und gehört, insofern es vom Verstande als Teilnahme am Gutsein im allgemeinen — ratio boni — erkannt wird, zum Gegenstande des Willens. [3] So sind die unvollkommenen Güter — bona particularia — für den Willen nur solche, insoweit der abstrahierende Verstand in ihnen teils den Mangel und teils das Vorhandensein der allgemeinen ratio boni konstatiert. [4] Doch sind und bleiben alle diese begrenzten Güter für den Willen nur *Materialobjekte,* die er erstreben und auch verschmähen kann, weil er zum *Guten an sich* hingeordnet ist, wie und weil der Verstand zum *Wahren an sich* hingeordnet ist : « objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum,* sicut objectum intellectus est *universale verum* ». [5]

2. Damit sind wir bei dem *Objectum formale* des Willens angelangt. Der potenziellen Unendlichkeit des Verstandes in seinem abstrahierenden Erkennen folgend [6], ist der Wille ebenfalls potenziell *unendlich.* Er erstrebt als natürlich proportioniertes Objekt nur das Gute ohne Grenzen und Schranken, das in *jeder Hinsicht* und daher *allgemein Gute,* « universaliter bonum » [7], das *bonum in communi,* das er als sein *eigentümliches, aus seiner Natur* bestimmtes Objekt [8], *naturnotwendig* [9]

[1] « Dicendum quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae caeteris creaturis .... intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum. » De malo. I. 4.

[2] I. 82. 3.

[3] I. 82. 3.

[4] I-II. 13. 6.

[5] I-II. 2. 8 ; unzählige Male wiederholt Thomas dieses Prinzip : I-II. 10. 1 ; ib. 10. 2 ; I. 105. 4 ; I-II. 8. 1 ; Verit. 22. 1 ; C. G. I. 73.

[6] I. 86. 2. ad 4.

[7] « Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali ; est enim ejus objectum bonum universale sicut et intellectus objectum est ens universale. » I. 105. 4 ; I. 106. 2 ; I-II. 9. 6.

[8] « Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas *naturaliter* tendit sicut etiam quaelibet potentia in *suum objectum.* » I-II. 10. 1.

[9] I-II. 10. 2.

und als *letztes Ziel* erstrebt.[1] Mit andern Worten, dieses abstraktiv erfaßte vollkommene *unendliche* Gut ist nichts anderes als der Gegenstand der *Glückseligkeit im allgemeinen,* « beatitudo in communi ». Sie ist das vom Verstande dem Willen vorgestellte Gut, das, weil es als in jeder Hinsicht, « secundum omnem considerationem » vollkommenes Gut aufgefaßt wird[2], von *allen Menschen*[3] *naturnotwendig* erstrebt wird. Es befriedigt nämlich allein voll und ganz, nach unserer Auffassung, den Willen, ist also unserer Vervollkommnung wegen erstrebenswert.[4] Gewiß findet dieses abstraktiv aufgefaßte vollkommene unendliche Gut seine reale Verwirklichung nur in Gott, dem aktuell unendlichen Gut. Aber Gott *in sich,* erstreben hier auf Erden *weder alle* noch jene, die ihn erstreben, *naturnotwendig.* Das Erstere nicht, weil ihn nicht alle kennen[5]; das Letztere nicht, weil Gott auf Erden nur mit Opfern, also nicht ohne Übel erreichbar ist. Er ist daher allerdings in sich das *aktuell unendliche Gut.* Aber *für uns* auf Erden, gemäß *unserem abstraktiven* Erkennen, ist er nicht notwendig nach jeder Hinsicht nur « Gut » und Glück[6], nicht notwendig das *abstraktiv unendliche Gut,* weil seine Erreichung mit harten Übeln verbunden ist. Gerade deswegen ist es absolut unmöglich, daß er auf Erden, das *Objectum formale,* der *spezifizierende Gegenstand* des Willens sei. Nicht Gott in sich, d. h. das aktuell unendliche Gut ist der spezifizierende Gegenstand des Willens, sondern nur das abstraktiv aufgefaßte unendliche Gut, die *beatitudo in communi,* die Glückseligkeit im allgemeinen, die von allen Menschen naturnotwendig angestrebt wird : « cum actiones voluntariae ex fine *speciem* sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui

[1] I-II. 20. 1 ; C. G. I. 74 ; I-II. 8. 2.

[2] « Ita bonum est objectum voluntatis ; unde si proponatur aliquod objectum, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit. » I-II. 10. 2.

[3] I-II. 5. 8. ad 2.

[4] « Uno modo secundum communem rationem beatitudinis et sic necesse est, quod *omnis* homo beatitudinem velit ; ratio autem beatitudinis communis est ut sit *bonum perfectum* .... Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit ; unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet vult. » I-II. 5. 8.

[5] « Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum *specialem rationem,* quantum ad id in quo beatitudo consistit et sic non *omnes cognoscunt* beatitudinem, quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. » I-II. 5. 8.

[6] De Malo. 3. 3.

est *communis*, sortiantur rationem generis, sicut naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. »[1]

Fassen wir die erhaltenen Resultate noch kurz zusammen.

Verstand und Wille sind im Menschen eng miteinander verbunden und von einander abhängig. *Die Eigenart der menschlichen Verstandestätigkeit und sein Objekt bestimmt die Eigenart des menschlichen Wollens und sein Objekt.* Dem menschlichen Verstande ist *abstraktive* Erkenntnis eigentümlich. Sie unterscheidet ihn vom Tiere nach unten und von den reinen Geistern nach oben. Auch Gott wird auf Erden nur *abstraktiv* aus den Sinnesdingen erkannt, also *nie direkt in sich,* sondern nur *indirekt,* in einem *dritten,* in seinem Abbilde — simili — und daher *analog.* Eigentümliches Objekt des Verstandes ist deshalb auf Erden nie das *Universale-actuale-infinitum,* sondern nur das ens universale infinitum *abstraktiv* genommen. Der Wille folgt dem Verstande. Sein Formalgegenstand ist folgerichtig auf Erden ebenfalls nie Gott in sich, das aktuell unendliche Gut, sondern das unendliche Gut abstraktiv aufgefaßt, das bonum in communi, die beatitudo in communi ; *folglich ist Gott auf Erden unmöglich das spezifizierende Objekt des menschlichen Willens !*

III.

Die tiefere Ursache aber dieser irrtümlichen These liegt, unserer Meinung nach, in einer Verwechslung oder wenigstens mangelhaften Unterscheidung von Gott und dem **Bonum in communi.**

Auch bei P. Gredt ist das Verhältnis von beiden nicht hinreichend klar gezeichnet. Man bemerkt bei ihm sogar eine gewisse schwankende Stellung. Zuweilen sagt er einfach : der menschliche Wille wird von Gott dem unendlichen Gute spezifiziert. Dann aber drückt er sich wieder vorsichtiger aus : « Bonum infinitum est objectum, quod in particulari specificat voluntatem (et intellectum)[2] humanum. Voluntas humana ex natura sua ordinatur ad bonum universale tanquam ad specificativum suum in communi, sed in particulari ordinatur ad bonum infinitum tanquam ad objectum quod solum adaequate ei respondet. »[3] Diese letztere scheinbar mildere Deutung ist nun erst recht unklar. Entweder sind hier das bonum in communi und Gott

[1] I-II. I. 5.
[2] Vom Autor selbst in Klammer gesetzt.
[3] L. c. 164.

identisch, und dann haben wir die formelle Verwechslung beider; oder sie sind zwei verschiedene spezifizierende Objekte des Willens, also zwei verschiedene Formalobjekte ein und derselben Potenz, was dem innersten Wesen des Formalgegenstandes überhaupt widerspricht; oder Gott ist nur das Objectum adaequatum des Willens, auf was die Worte: « quod solum adaequate ei respondet », hinweisen könnten; dann fällt aber die ganze These von Gott als spezifizierendem Objekt des Willens, denn daß das Objectum formale und das Objectum adaequatum einer Potenz nicht ein und dasselbe sind, weiß jedermann.

Im Grunde genommen schwebt allen Verteidigern der gegnerischen These folgender Gedankengang vor: das bonum in communi oder die beatitudo in communi erhält ihre reale Verwirklichung nur in Gott dem aktuell unendlichen Gute; folglich sind beide real ein und dasselbe; folglich ist es ein und dasselbe zu sagen: Gott spezifiziert den menschlichen Willen, oder das bonum in communi gibt ihm die species!

Allein diese Schlußfolgerungen sind nicht haltbar. Bekanntlich sind das Verum und das Bonum real auch dasselbe. Und doch ist nur das Verum Formalgegenstand des Verstandes und nur das Bonum das eigentümliche Objekt des Willens. [1] Es kann also ein und dasselbe Sache unter einem bestimmten *Gesichtspunkte* das Formalobjekt einer Potenz sein, unter einem andern aber nicht. Maßgebend ist hier die *Beziehung* eines Gegenstandes zu *einer bestimmten* erkennenden oder wollenden Potenz. [2] Nun ist aber die Beziehung, welche das Bonum in communi oder die Glückseligkeit im allgemeinen auf Erden zum menschlichen Willen hat, eine ganz andere als jene, die Gott zum menschlichen Willen hat:

a) Die beatitudo in communi wird vom Menschen aufgefaßt als ein bonum, das *nach jeder Hinsicht gut ist* [3], « secundum omnem considerationem », das jeder, wenn er zum Vernunftgebrauch kommt,

[1] I. 59. 2. ad 2. u. 3.

[2] « Dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum *rationem*: quia ipsae *rationes objectorum specificant* ipsas operationes potentiarum; et ideo ubi est diversa ratio abjecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit *eadem res*, quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. » De Verit. 22. 10.

[3] « Dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis: et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum. » I-II. 5. 8; I-II. 10. 2.

unmittelbar erkennt und *naturnotwendig* will, wenn er etwas will, das er seinetwegen, « *ratione sui* », will, dessentwegen er *alles Weitere will*, das *Erstgewollte*, jener Gegenstand, der dem abstraktiv erkennenden und wollenden Menschen als *infinitum abstractive* sumptum *naturentsprechend* — connaturale — ist.[1] Dieses Gut besitzt also alle Eigenschaften und Merkmale, welche einem Formalobjekt des Willens zukommen müssen und ist folgerichtig das spezifizierende Objekt des Willens.

b) Gott selbst aber ist hier auf Erden nur unter dem *speziellen Gesichtspunkte*, « secundum specialem rationem » unsere Glückseligkeit, als in ihm allein das bonum in communi seine Verwirklichung findet[2], und das muß dann erst noch für jeden Einzelmenschen *bewiesen* werden. Weiter ! Gott selbst ist für uns auf Erden, da seine Erreichung mit Übeln verbunden ist, *nicht in jeder Hinsicht* nur beglückend. Deshalb erstreben ihn *weder alle Menschen*, noch jene, welche ihn erstreben, naturnotwendig, sondern *frei* und *kontingent*.[3] Früher als ihn erkennt und will der Mensch das Bonum in communi und *in ihm* und *wegen ihm* erst Gott. Er ist weder das *Ersterkannte* — primum notum — noch das *Erstgewollte* — primum volitum — ! Mehr noch. Seine Erkenntnis setzt die abstraktive Erkenntnis der äußern Natur voraus und aus dieser erst ist sein *Dasein* beweisbar, insofern die Natur als Wirkung zu Gott als Ursache hinführt. Sein inneres, aktuell unendliches *Wesen* erreichen wir auf Erden überhaupt *nie in sich*, weil die abstraktiv erworbene Naturerkenntnis uns bloß eine *analoge* und daher sehr unvollkommene Kenntnis seiner Natur zu bieten vermag.[4] Wir schließen aus dem *Ähnlichen* — dem simile — auf das Wirkliche. Dem abstraktiven Erkennen folgt das Wollen. Wir erstreben Gott hier auf Erden nur « *nach* » und « *aus* » dem bonum in communi, aus der Glückseligkeit im allgemeinen.[5] Mit andern Worten : unser Streben nach Gott, dem bonum actuale infinitum, setzt unser Streben nach dem bonum infinitum *abstractive* sumptum als *Ursache* voraus. Das,

[1] Die Belege für diese Ausführungen aus Thomas haben wir oben gegeben.

[2] « Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum *specialem rationem*, quantum ad id, in quo beatitudo consistit : et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. I-II. 5. 8.

[3] Die Belege für diese und die folgenden Sätze aus Thomas haben wir oben gegeben.

[4] I. 94. 1 ; Verit. 18. 1 ; 10. 11 ; I. 12. 11.

[5] Verit. 22. 2 : « omnia naturaliter appetunt Deum *implicite*, non autem *explicite*. »

was wir also hier auf Erden immer in erster Linie erkennen und wollen, ist immer das Verum und Bonum *abstractive sumptum* und erst aus ihm und durch dasselbe Gott selbst. Auch hier ist es die *Abstraktionslehre*, die uns den gewaltigen Unterschied zwischen bonum in communi und Gott selbst ins richtige Licht stellt! Nach Thomas von Aquin ist es daher ganz unrichtig zu sagen: die beatitudo in communi ist *real dasselbe wie Gott.* Nein, als bonum infinitum *abstraktiv* genommen und erworben aus der Sinneswelt, ist sie bloß ein *Analogon*, eine *Similitudo* der göttlichen aktuell unendlichen Güte.[1]

Weil wir Gott hier auf Erden nie direkt in sich zu erkennen oder zu wollen vermögen, sondern nur abstraktiv und daher **indirekt,** *aus einem Dritten, deshalb kann Gott nie, weder das spezifizierende Objekt des Verstandes noch des Willens sein*!

IV.

Damit haben wir auch bereits hingewiesen auf die Gefahr und die **fatalen Folgen** der bekämpften These und wir hätten uns fürwahr mit ihr nicht so lang und breit beschäftigt, wenn diese Gefahr uns nicht seit längerer Zeit beunruhigt hätte. Wir werden uns aber hierüber kurz fassen. Wir möchten den Verteidigern der bekämpften These nur einige Erwägungen unterbreiten, die sie selbst prüfen und zu Ende denken mögen!

Wenn Gott *selbst* der spezifizierende Gegenstand des menschlichen Verstandes und Willens ist und daraus seine reale Existenz erwiesen werden soll, muß er dann nicht auch *selbst real-direkt* sub ratione veri et boni auf Verstand und Willen einwirken? Liegt das nicht notwendig im Begriffe des Formalgegenstandes? Wie könnte man sonst aus dem Spezifizierten das reale Dasein des Spezifizierenden erschließen? Wäre das möglich, wenn ein Drittes zwischen Spezifiziertem und Spezifizierendem liegen würde? Offenbar nicht, denn dann wäre jenes Dritte spezifizierend. Wenn er selber spezifiziert, muß er selbst als direktes Objekt einwirken! Wirkt er selber als direktes Objekt auf

[1] « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam *similitudo* divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod *Deus ipse in se consideratus sit naturaliter* notus homini, sed *similitudo* ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. » C. G. I. 11; Dasselbe Verit. 10. 12. ad 5.

Verstand und Wille ein, dann müssen wir ihn in jenem Verum, das spezifisches Objekt des Verstandes ist, direkt erkennen, und in jenem Bonum, das spezifisches Objekt des Willens ist, direkt erstreben. Nun ist das Erste, das wir intellektuell erkennen und das wir in allem erkennen und ohne das wir nichts erkennen, das Ens commune [1] und das Erste, was wir erstreben und ohne was wir nichts wollen, das Bonum in communi. Wäre da *Gott selbst nicht identisch mit dem Ens commune* und dem Bonum in communi? Wäre er dann nicht das *primum cognitum* und primum volitum? Wäre das nicht die Grundthese des *Ontologismus?* [2]

Noch eine *historische* Erwägung und Beleuchtung des Problems! Bekanntlich hat der verstorbene Kardinal Zigliara seiner Zeit in seinem Werke « Della luce intellettuale e dell' Ontologismo » mit den Ontologisten gründliche Abrechnung gehalten. Unter den Beweisen, die Malebranche, aus Thomas selbst schöpfend, zu Gunsten des Ontologismus vorbrachte, war der folgende: *Gott ist unser letztes Ziel; nun erstrebt der Mensch naturnotwendig sein letztes Ziel, und weil er es naturnotwendig erstrebt, muß er es auch naturnotwendig erkennen, also erkennt der Mensch naturnotwendig Gott als Prima Veritas, und erstrebt ihn naturnotwendig als Summum Bonum.* [3] Was antwortet Zigliara auf diese Schwierigkeit Malebranche's, die er selber « una difficoltà in apparenza *fortissima* » nennt? [4]

Seine ganze Tendenz geht Malebranche gegenüber dahinaus, *Gott an sich* und *das Bonum in communi,* das wir als Gegenstand der Glückseligkeit naturnotwendig, d. h. spontan erkennen und erstreben, **scharf voneinander zu unterscheiden.** Er weist auf jene Stellen des Aquinaten hin, die wir oben herangezogen, wo der englische Lehrer immer und immer wieder betont, daß wir in dem Bonum in communi, welches wir naturnotwendig als Glückseligkeit erstreben, nicht Gott *in sich erkennen* und *wollen,* sondern nur seine *similitudo* [5], daß wir in ihm, *Gott nicht als Gott,* nicht « explicite » [6], d. h. formell, sondern nur « *implicite* » oder materiell erstreben, mit andern Worten, in einem

[1] I. 85. 3.

[2] Diese wurde bekanntlich schon am 18. Dezember 1861 vom S. Offizium in folgender Form verurteilt: « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. »

[3] Della luce intellettuale e dell' Ontologismo. Roma, 1874. V. I. n. 146.

[4] Das.

[5] Verit. 10. 12, besonders ad 4. u. 5. Dasselbe C. G. I. 11.

[6] Verit. 22. 2.

Dritten, nämlich in unserer eigenen Vollkommenheit, die wir spontan notwendig wollen und die wir sachlich, « ex parte rei » nur in Gott finden können [1], was aber erst nachträglich noch durch Beweisverfahren bewiesen werden muß. [2]

Wie Zigliara, um der ontologistischen Schlinge zu entrinnen, die *Scheidung zwischen Gott an sich* und *der naturnotwendig erstrebten Glückseligkeit* in der Erkenntnis und Strebeordnung forçiert, erhellt daraus, daß er es rundweg leugnet, wie wenn wir in unserer naturnotwendig gewollten Glückseligkeit *irgend etwas von Gott erkennten oder erstrebten.* « Notisi però cautamente, che questo ente transcendentale, che è bene inquanto è objetto della volontà, e vero inquanto è objetto dell' intelletto, *non è affatto Dio,* ne alcuna cosa della natura di Dio esprime, se non in *senso puramente analogico.* » [3] Die Liebe zu unserer Glückseligkeit, insoweit sie naturnotwendig ist, ist daher *nicht eine Liebe zu Gott selbst,* sondern zu unserer *eigenen Vollkommenheit,* die hier in unserer Auffassung etwas *Abstraktes* ist : « imperciocchè l'amore in noi insito *non ha per termine Iddio,* inquanto Dio .... ma il fine in commune, ossia il compimento del proprio perfezionamento : il qual fine quanto a sè (quoad se) è bensì determinato, perchè non può essere altro che Dio, ma quanto à noi (quoad nos) ossia alla *nostra conoscenza* è qualche *cosa di astratto* e d' indeterminato. » [4] Malebranche's Fehler, sagt Zigliara, lag darin, daß er das *Bonum in communi* und *Gott* nicht hinreichend voneinander unterschied. « Il Malebranche equivoca fra il bene in commune e Dio. » [5]

Kardinal Zigliara hat also in seinem Kampfe gegen den Ontologismus, der scharfen Unterscheidung *zwischen Gott und dem Bonum in communi,* dem Gegenstand unseres natürlichen Glückessehnens, *entscheidende* Bedeutung beigemessen. Nach ihm ist *nicht Gott selbst* es, der den menschlichen Verstand und Willen spezifiziert. Das würde nach seiner Auffassung unfehlbar zum Ontologismus führen. Und es ist das unseres Erachtens durchaus auch die Lehre des hl. Thomas. Sie ist ganz und gar *aristotelisch, daß wir Gott auf Erden nur abstraktiv und daher analog erkennen und folgerichtig als abstraktiv erkanntes Gut erstreben.*

[1] *Zigl.* ib. n. 147.
[2] Verit. 22. 7. *Zigl.* ib. n. 148.
[3] Ib. n. 147.
[4] Ib. n. 148.
[5] Das.

Aus dem Gesagten ziehen wir einige abklärende Folgerungen :

1. Das Dasein Gottes ist in dem Objectum formale des Glücksuchenden menschlichen Willens durchaus nicht ipso facto gegeben, aus dem einfachen Grunde, weil Gott auf Erden **nie das Objectum formale** weder des Verstandes noch des Willens ist. — Wir sprechen selbstverständlich immer nur von der *natürlichen* Erkenntnis. — Man rede also auch nicht von Gott als dem « *Artbestimmtheit* » gebenden Objekte des Willens — objectum specificans. —

2. Daraus folgt logisch ein Zweites : die Leugnung der Existenz Gottes trägt noch gar **keinen inneren Widerspruch** hinein in das Verhältnis zwischen Wille und seinem eigentümlichen natürlichen Objekte, wie P. Kirfel [1] und P. Garrigou-Lagrange O. P. [2] behauptet haben. Auch das wieder aus dem gleichen Grunde : weil Gott auf Erden nicht das eigentümliche Objekt des Willens ist. Man sage also nicht, daß mit der Leugnung Gottes der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wäre.

3. **Natürlich** ist hier auf Erden das menschliche Streben zu Gott bloß insofern, als der Wille *naturnotwendig* die *Glückseligkeit im allgemeinen* sucht — bonum in communi —, deren Verwirklichung nur in Gott möglich ist, *welche Realisierung aber nicht zum naturnotwendigen Streben gehört.* Auch das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. [3]

[1] « Es ist aber undenkbar, daß irgend ein Vermögen den Widerspruch zu seinem natürlichen Gegenstande habe. Denn da der natürliche Gegenstand eines Vermögens demselben die Artbestimmtheit gibt, würde sich aus dieser Annahme ergeben, daß der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wäre. » « Divus Thomas », B. I (1914) 57.

[2] « Le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu serait donc absurde, si Dieu n'existait pas, ce serait une inclination, qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien. » Dieu, son existence et sa nature. Paris. 1915., 305–306.

[3] « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut sc. appetat naturaliter se *esse completum in bonitate.* Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus vel hujusmodi aliis, *non est ei determinatum a natura.* Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit *hoc speciale*, quod *non naturaliter* appetit. » Verit. 22. 7. Sehr bezeichnend ist, was Thomas, Verit. 13. 1 ad 1, von der Erkenntnis Gottes hier auf Erden sagt : « Intelligentiae humanae sec. quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum ; sed in sui principio, scilicet in *statu viae*, est ei *naturale*, quod cognoscit Deum per *creaturas sensibiles.* » Das ist aristotelisch !

4. Aber der weitere Einwand: wenn Gott nicht existiert, ist auch das natürliche Streben zur Glückseligkeit im allgemeinen unnütz und fruchtlos, weil es nie verwirklicht werden kann? Antwort: Gewiß ist es fruchtlos, wenn das *Dasein Gottes nicht anderwärts bewiesen werden kann!* Dann wäre überhaupt alles fruchtlos. Das Dasein Gottes ist notwendig und beweisbar, aber nicht notwendig beweisbar aus dem bloßen Glückesstreben! Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Die Tatsache, daß der Mensch notwendig zu einem unendlichen Gut im allgemeinen strebt, das nur in dem unendlichen aktuellen göttlichen Gute seine Verwirklichung findet, läßt uns auf einen *Urheber der Zweckmäßigkeit in der Natur des Menschen* zurückschließen. Insofern wird das natürliche Streben des Menschen nach seinem Glücke zu einem wertvollen Ausschnitt des *teleologischen* Gottesbeweises. Damit sind wir aber wieder auf einer der quinque viae! Wir betonen aber, daß das letztere Beweisverfahren vom Glückseligkeitsbeweise wesentlich verschieden ist. Der Beweis aus der Zweckmäßigkeit schließt *rückwärts* auf einen Zweckurheber; der letztere schließt *vorwärts* vom Streben nach Glück auf die Realität des Gegenstandes!

Noch ein besonderes Wort zum Schlusse! Gott weiß, wie fern uns bei den Zeilen, die wir geschrieben, irgend welche Verdächtigung auf Ontologismus war. Wie wäre das möglich verdienstvollen Männern gegenüber, die als Gegner desselben über jeden Verdacht erhaben sind. Aber wir wollten die Frage einer ernstlichen Erwägung unterbreiten, ehe man auf diesem Wege weiter schreitet. Die eiserne Macht der logischen Folgerichtigkeit ist stärker als wir, macht vor keinem Sterblichen Halt, gleichviel, ob wir gebrechliche Menschen Konsequenzen aufgestellter Thesen einsehen oder übersehen, billigen oder verdammen.

Gott selbst ist unseres Erachtens unmöglich das spezifizierende Formalobjekt des glücksuchenden Menschenwillens. Das widerspricht dem *Wesen des Formalobjektes überhaupt*, der *Natur des menschlichen Willens*, beruht auf einer *Verwechslung von Gott mit dem Bonum in communi*, zieht *gefährliche Konsequenzen nach sich.* Deshalb ist auch der Gottesbeweis aus dem Glückestrieb, aufgebaut auf das Spezifikationsprinzip, unhaltbar!

Die phaenomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie.

Von Dr. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

Jede Zeit hat ihre besonderen geistigen Strömungen. Gegenwärtig macht unter den philosophischen Bewegungen Deutschlands wohl keine so viel von sich reden wie die phaenomenologische. Was aber die Phaenomenologie eigentlich ist, das hat bisher noch niemand in einer klaren und eindeutigen Definition ausgedrückt. Selbst Husserl nicht, der sie begründet und ihr den bereits bei Kant, Hegel u. a. in anderer Bedeutung vorkommenden Namen gegeben hat. Man kann nicht einmal sagen, daß die Vertreter dieser neuen Richtung sonderlich bemüht sind, eine vollkommen befriedigende Begriffsbestimmung zu finden. Das scheint man vielmehr der Zeit zu überlassen. Wenn einer sich an der Philosophia perennis gebildet hat, so nimmt er anfangs an einem solchen Vorgehen Anstoß. Bedenkt man jedoch, daß Husserl nicht das, was andere vor ihm geschaffen haben, fortsetzen, sondern die allerersten Prinzipien des Philosophierens finden und sichern möchte, so versteht man, daß er die Frage nach einer Definition seiner Wissenschaft einstweilen auf sich beruhen läßt.

Immerhin scheint gerade das Fehlen einer klaren Begriffsbestimmung in der Phaenomenologie die einzigartige Erscheinung bewirkt zu haben, daß die Anhänger derselben philosophischen Bewegung selbst in so grundlegenden Fragen, wie das Realitätsproblem, ganz und gar auseinander gehen. *Husserl* selbst ist ausgesprochener Idealist, sein Mitbegründer *Scheler* aber und andere lehnen selbst den kritischen Realismus als eine Halbheit ab und vertreten einen zum Teil schroffen Realismus. Aber auch das läßt sich verstehen. Die Phaenomenologie will zunächst noch gar nicht eigentliche Philosophie sein, vielmehr nur Grundlegung alle wissenschaftlichen Philosophierens. Denn man philosophiert zwar schon seit Jahrtausenden, aber nach Husserl ist die Philosophie bis heute noch nicht so weit gediehen, daß sie verdient, eine wahre Wissenschaft genannt zu werden. Denn

dazu ist erforderlich, daß sie ganz gesicherte Prinzipien hat. Diese Sicherung der Fundamente aber ist bislang noch nicht geschehen. Es hat daher die Phaenomenologie eine ganz fundamentale und zunächst nur fundamentale Aufgabe und Bedeutung. Um ihr Ziel zu erreichen, geht sie von der ganz richtigen Erkenntnis aus, daß in jeder Wissenschaft das eine aus dem anderen bewiesen wird, daß aber dieser Prozeß nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Auch Platon und Aristoteles haben diesen Standpunkt schon vertreten. Er ist also gar nicht neu. Neu ist auch nicht, wenn die Phaenomenologen die Erkenntnisse, mit denen alles Philosophieren anheben muß, Intuitionen oder Anschauungen nennen. Sobald man jedoch darauf achtet, was sie unter Anschauung verstehen, sieht man, daß hier eine ganz andere Auffassung vertreten wird als sie in der Philosophia perennis üblich ist.

Auch die Scholastik baut ihre Philosophie auf Intuitionen oder Anschauungen auf. Sie läßt sogar drei Arten von Intuition gelten: eine unmittelbare, sinnliche, und zwei mittelbare des Verstandes. Dabei ist für sie durchgängig der Umstand maßgebend, daß die Bezeichnung « intuitives Erkennen » eine Metapher ist. Die Scholastiker haben sich bei dieser Auffassung an Platon und Aristoteles angelehnt.[1] Intueri, etwas anschauen kann eigentlich nur das Auge. Wenn daher auch von den übrigen Erkenntnisvermögen ein solches « Anschauen » ausgesagt wird, so ist das eine bildliche Bezeichnung, die insoweit berechtigt ist, als diese Vermögen in ihrem Erkennen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Erkennen unseres Gesichtssinnes aufweisen. Dieser aber kann nach den Scholastikern, die erkenntnistheoretisch alle Realisten sind, immer nur physisch gegenwärtige Farben sehen. Mithin ist, so schließen sie, zum intuitiven Erkennen die wirkliche Gegenwart des erkannten Gegenstandes erforderlich. Jedoch braucht die physische Gegenwart nicht selbst als solche erkannt zu sein. Sie muß nur der Grund dafür sein, daß der Gegenstand, dem sie zukommt, jetzt von jenem Vermögen erkannt werden kann und erkannt wird.

Auf Grund dieser Begriffsbestimmung schreiben die Scholastiker eine Intuition im strengen Sinne zunächst allen äußeren Sinnen zu. Sodann dem Gemeinsinn, weil dieser innere Sinn mit dem äußeren darin übereinkommt, daß er nur wirklich Gegenwärtiges zum Gegenstand haben kann, nämlich die gegenwärtig stattfindenden Tätigkeiten

[1] Vgl. *O. Willmann*, Philos. Propaedeutik I[3], 20.

der äußeren Sinne. Den drei anderen inneren Sinnen sprechen sie jede Art von Intuition ab. Beim menschlichen Verstand unterscheiden sie. Eine Intuition in engerer Bedeutung kommt auch ihm nicht zu. Denn sein eigentümlicher Gegenstand sind die allgemeinen Wesenheiten der körperlichen Dinge. Was aber ein Ding im allgemeinen ist, das läßt sich erkennen, ohne daß es faktisch existiert. Wenn die Scholastiker dem menschlichen Verstande aber dennoch eine Intuition zuerkennen, so hat das seinen bestimmten Grund : obschon der Verstand bezüglich der faktischen Existenz seines eigentlichen Gegenstandes gleichgültig ist und auch nur *allgemeine* Wesenheiten der körperlichen Dinge erkennt, so kann dennoch auch er durch Vermittlung der äußeren Sinne von der physischen Gegenwart singulärer Dinge Bewußtsein erhalten. Kraft seiner dominierenden Stellung ist es ihm nämlich möglich zu wissen, was die äußeren Sinne wahrnehmen. So sehe ich beispielsweise zunächst mit meinen Augen die gelbe Farbe des Papiers. Das ist eine unmittelbare Anschauung. Indem aber jetzt mein Verstand darauf aufmerksam wird, daß meine Augen diese gelbe Farbe sehen, erhält auch er Kenntnis von dieser singulären Farbe. Denn er erkennt nicht bloß, *was* gelbe Farbe überhaupt ist, sondern auch *daß* hier eine konkrete gelbe Farbe gesehen wird. Diese zweite Verstandeserkenntnis ist nach den Scholastikern wenigstens mittelbar intuitiv. Denn wäre die gelbe Farbe nicht physisch gegenwärtig, so hätten meine Augen keine Gelb-Empfindung und wäre darum auch nicht in meinem Verstande die Erkenntnis, daß das Papier gelb ist. Es liegt also hier alles vor, was zu einer Intuition wesentlich erforderlich ist. Solche mittelbar intuitive Verstandeserkenntnisse machen das aus, was wir « Erfahrung » nennen.

Nun hat die Unmittelbarkeit, mit der unser Verstand die Axiome oder obersten Prinzipien erkennt, viel Ähnlichkeit mit dieser mittelbaren Intuition. Vor allem hat diese Erkenntnis der ersten Prinzipien mit ihr gemein, daß sie ohne Anwendung des schlußfolgernden Denkens gewonnen wird. Daher hat schon Aristoteles dem Nus ein intuitives Erkennen der obersten Prinzipien zugeschrieben und sind ihm die Scholastiker hierin gefolgt, obgleich es sich hier nicht mehr um die Erkenntnis eines physisch gegenwärtigen Gegenstandes handelt, vielmehr nur um eine Erkenntnis, die nicht erst aus anderen *Verstandes*erkenntnissen abgeleitet werden muß und darum an die Unmittelbarkeit erinnert, mit der unser körperliches Auge seine Gegenstände wahrnimmt.

Vergleichen wir nun mit dieser thomistisch scholastischen Lehre

von der Anschauung jene der Phaenomenologen, so gewahren wir bald nicht unbedeutende Unterschiede. Zwar lassen sich auch ihre Intuitionen in drei Arten zusammenfassen. Aber keine dieser drei Arten deckt sich mit einer der drei scholastischen.

Um sie darzustellen, lehne ich mich an *Otto Gründler* an, der in seinem Buche « Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phaenomenologischer Grundlage » (Kempten 1922) versucht hat, vom Standpunkte der Phaenomenologie aus die Frage nach der Art unseres Wissens von Gott zu beantworten. Denn Zweck dieser Abhandlung soll es nicht sein, über die Phaenomenologie im allgemeinen zu orientieren, vielmehr will sie nur an konkreten Beispielen die Berührungspunkte und Abweichungen der phaenomenologischen und der thomistischen Auffassung vom anschaulichen Erkennen aufdecken. Solcher Beispiele aber hat Gründler in hinreichender Anzahl zusammengestellt und uns so der Mühe überhoben, Beispiele zu konstruieren, von denen man doch vielleicht sagen würde, daß sie die phaenomenologische Auffassung nicht richtig widerspiegeln. [1]

Nach Gründler läßt sich nicht begrifflich definieren, was ‚Anschauung' ist, « sondern selbst nur wieder intuitiv, durch immanente (innere) Wahrnehmung der eigenen Anschauungsakte erfassen. ‚Anschauen' ist ein Bewußtseinsakt, in dem sich uns die Gegenstände in bildhafter Weise als so und so beschaffen präsentieren. » S. 4 f. Wie bei den Scholastikern ist auch nach den Phaenomenologen die sinnliche Anschauung die einzige Art, die man im vollen Sinne unmittelbar nennen kann. Aber schon diese sinnliche Anschauung der Phaenomenologen ist viel umfangreicher gefaßt, als irgend eine der drei scholastischen. Denn sie wird nicht allein der bloßen Empfindung der äußeren Sinne zuerkannt, sondern auch der Wahrnehmung. Während also ein Thomist z. B. nur die Grün-Empfindung des Auges eine sinnliche Anschauung nennt, ist nach Gründler noch die Wahrnehmung des grünen *Baumes* eine Anschauung. Ja, selbst die Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen fallen noch unter den phaenomenologischen Begriff von sinnlicher Anschauung.

[1] Wenn ich im folgenden schon prinzipiell von Gründler abweiche und demzufolge auch alles ablehnen muß, was nur eine Konsequenz seiner Auffassung vom anschaulichen Erkennen ist, so möchte ich damit doch keineswegs ausdrücken, daß sein Buch nicht lesenswert sei. Im Gegenteil, ich finde darin manche Gedanken, die auch den anregen, der einen anderen Standpunkt einnimmt. Besondere Beachtung verdient seine Analyse des religiösen Aktes und seine Auseinandersetzung mit der Offenbarung.

Die beiden anderen Hauptarten phaenomenologischer Anschauung teilen das Merkmal der Übersinnlichkeit. Die eine wird kategoriale oder Sachverhaltsanschauung genannt und die andere Wesensanschauung. Fassen wir zunächst diese zweite Art ins Auge, weil sie noch am meisten Annäherungen an die thomistische Philosophie enthält, insonderheit an die thomistische Lehre von der Wesens*erkenntnis*. Mit dieser stimmt sie sogar bezüglich zweier Tatsachen vollkommen überein. Denn nach beiden Auffassungen setzt das übersinnliche Erkennen des Menschen nicht bloß immer eine sinnliche Wahrnehmung voraus, sondern es ist auch immer nur auf das *allgemeine* Wesen der Dinge gerichtet. In der weiteren Frage, wie der Mensch auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung eines Dinges zu dessen Wesenserkenntnis gelange, gehen sie dann allerdings weit auseinander. Nach Gründler erkennt der Mensch, nachdem er z. B. einen grünen Baum sinnlich wahrgenommen hat, sofort auch mittels einer « übersinnlichen Anschauung » das Wesen des Grün oder das « Grün überhaupt ». (S. 6.) Nach den Thomisten geschieht diese Wesenserkenntnis des Grün nicht so unmittelbar. Denn das « Grün überhaupt » oder das Wesen des Grün ist *in der Allgemeinheit, wie es erkannt wird*, in dem sinnlich wahrgenommenen Baume nicht tatsächlich gegeben. Das Grün an dem Baume ist ein konkretes, singuläres Grün, nicht das « Grün überhaupt ». Es kann also auch der grüne Baum für sich allein nicht imstande sein, im menschlichen Verstande die Kenntnis von « Grün überhaupt » hervorzubringen. Vielmehr muß sich der menschliche Verstand diese Kenntnis selbst aus dem sinnlich wahrgenommenen Grün erarbeiten. Damit er das kann, hat die Natur dem Menschen den Intellectus agens gegeben. Um die thomistische Lehre vom Intellectus agens zu verstehen, muß man die thomistische Lösung des Universalienproblems kennen. Die Thomisten scheiden scharf zwischen einer Ordnung des Psychischen und einer Ordnung des Physischen. In Gott sind diese beiden Ordnungen auf das vollkommenste miteinander vereinigt. Aber in den Geschöpfen fallen sie auseinander. In der physischen Ordnung gibt es nur singuläre und individuelle Dinge. In der psychischen dagegen gibt es auch Allgemeines, Universelles. Wenn wir speziell den Menschen betrachten, so müssen wir sogar sagen, daß alle seine Verstandeserkenntnisse mehr oder weniger allgemein sind. Denn der menschliche Verstand kann immer nur *allgemeine* Wesenheiten erkennen. De singularibus non est scientia. Singulare est ineffabile. Dennoch muß der menschliche Verstand auch diese

allgemeinen Wesenserkenntnisse aus den singulären Dingen der physischen Welt gewinnen. Denn angeborene Ideen gibt es nicht. Wie ist das möglich? Antwort: Die Dinge der physischen Ordnung sind zwar alle singulär, aber desungeachtet kommen viele von ihnen darin überein, daß jedes die physische Verwirklichung ein und desselben Psychischen, nämlich der gleichen Idee darstellt. So ist z. B. sowohl im Caesar als im Brutus und in ungezählten anderen Individuen ein und dieselbe Idee « Mensch » physisch verwirklicht. Es muß daher einem Erkenntnisvermögen auch möglich sein, diese allgemeine Idee aus jedem einzelnen der genannten Individuen wieder zu gewinnen. Und gerade dieses Gewinnen solcher allgemeiner Ideen aus den sinnlich wahrgenommenen physischen Einzeldingen besorgt der Intellectus agens. Jedoch gelingt ihm das in den meisten Fällen nicht auf einmal. Im Gegensatz zu den Phaenomenologen lehren die Thomisten, daß nur sehr wenige Wesenserkenntnisse unmittelbar seien. Nehmen wir wieder das Beispiel von der grünen Farbe. Nach den Thomisten wird die Idee von « Grün überhaupt » oder die Wesenserkenntnis des Grün längst nicht mehr unmittelbar gewonnen. Denn es ist doch dazu, daß sich der Mensch aus dem sinnlich wahrgenommenen grünen Baume die Idee von « Grün überhaupt » erarbeiten kann, vorausgesetzt, daß er schon die Idee von « Farbe überhaupt » gewonnen hat. Denn es kann einer wohl die grüne Farbe sinnlich wahrnehmen, ohne etwas wahrgenommen zu haben, was weder die grüne noch eine andere bestimmte Farbe hat, aber *was* die grüne Farbe ist, das kann nur der erkennen, der schon einen Begriff davon hat, was « Farbe überhaupt » ist. Und da die Farbe eine körperliche Beschaffenheit ist, so setzt auch die Idee der Farbe in bezug auf ihre Gewinnbarkeit im Menschen den Besitz anderer Ideen schon voraus. Daraus folgt, daß die Wesenserkenntnis von « Grün überhaupt » schon ganz dem diskursiven Erkennen angehört. Doch darf man sich diese Mittelbarkeit nicht als einen Syllogismus vorstellen, in dem aus einem allgemeinen Prinzip ein besonderer Fall deduziert wird. Die Wesenserkenntnis von Grün wird natürlich nicht einfach a priori aus der Wesenserkenntnis von Farbe abgeleitet, wohl aber durch sie vermittelt und eben deswegen heißt sie mittelbar.

Wenn aber desungeachtet die Thomisten betonen, das letzte Kriterium aller Wahrheit sei nicht etwas außerhalb des Erkenntnisgegenstandes Gelegenes, sondern die objektive Evidenz, so ist das wieder ein Moment, auf das auch die Phaenomenologen den größten

Wert legen. Jedoch unterscheiden sie sich auch da wieder von diesen dadurch, daß sie dort, wo nach ihrer Lehre nur eine mittelbare Wesenserkenntnis vorliegt, auch nur eine mittelbare Evidenz zugeben, sodaß also nach ihnen die allermeisten Wahrheiten dem Menschen nur mittelbar evident werden können. Unmittelbare Evidenz schreiben die Scholastiker nur den Axiomen zu, und auch bei diesen ist die Unmittelbarkeit nicht durchweg gleich vollkommen. Alle übrigen Erkenntnisse werden nur im Lichte dieser unmittelbaren Erkenntnisse vollkommen evident.

Daß die Phaenomenologen in der Frage nach der Wesenserkenntnis von den Scholastikern abweichen, hat einen doppelten Grund: einmal berücksichtigen sie das Universalienproblem zu wenig oder sie denken in dieser Frage anders als die gemäßigten Realisten; sodann bleiben sie absichtlich bei dem stehen, was uns ohne weitere Analyse bewußt wird, um es, wie sie sagen, ehrlich zu beschreiben, nicht aber viel zu erklären. Rein empirisch-psychologisch betrachtet kommen uns aber die meisten Erkenntnisse unmittelbar vor. Denn nächster Gegenstand unserer Verstandeserkenntnis ist immer etwas außer dem Verstande Liegendes. Um sich seiner selbst und seiner eigenen Tätigkeiten klar bewußt zu werden, muß der Verstand, nachdem er etwas ihm Fremdes erkannt hat, erst eigens über dieses Geschehnis reflektieren. Aber auch dann kommt ihm nicht gleich alles zum Bewußtsein, was sich in ihm abgespielt hat, bevor er jenes Fremdobjekt hat erkennen können. Es ist daher begreiflich, daß uns anfangs manche Erkenntnisse unmittelbar erscheinen, ohne es wirklich zu sein. Ihr Schein der Unmittelbarkeit rührt nur davon her, daß wir nicht gleich alles beachten, was in uns vorgeht.

Gehen wir nun über zu der dritten Art von phaenomenologischer Anschauung. Von ihr schreibt Gründler: « Die Entdeckung der übersinnlichen, kategorialen Anschauung ist die Grundlage der ganzen Phaenomenologie, denn nur sie ermöglicht es, alles Erkennen letzten Endes auf Anschauung zu gründen, — worin ja Husserls ‚Prinzip aller Prinzipien‘ besteht. » (S. 5.). Es gibt viele Unterarten kategorialer Anschauung. Es seien hier nur die wichtigsten herausgestellt. « Wenn ich z. B. », so schreibt Gründler, « einen grünen Baum vor mir habe (sei es nun in der Wahrnehmung oder in der Phantasievorstellung), so ist mir sinnlich-anschaulich gegeben der grüne Baum mit allen seinen Bestandteilen, seiner ihm anhaftenden grünen Farbe usw. Dagegen das Grünsein des Baumes, dieser *Sachverhalt*, steht mir nicht

sinnlich ‚greifbar‘ gegenüber und doch ist er mir ohne Zweifel anschaulich gegeben, wird nicht etwa aus der Wahrnehmung des Baumes erst erschlossen; er präsentiert sich mir schlicht anschaulich in seiner bildhaften Fülle. In ähnlicher Weise wie diesen Beschaffenheitssachverhalt nehmen wir eine *Wirksamkeit* kategorial wahr. Was wir unmittelbar sinnlich erfassen, ist z. B. eine ruhende Kugel und eine rollende Kugel, hierauf zwei sich berührende Kugeln und dann zwei rollende Kugeln. Es ist aber kein Schluß oder sonst irgend ein Denkvorgang nötig, um aus diesen sinnlich-anschaulichen Gegebenheiten den Satz abzuleiten: ‚die eine Kugel hat die andere in Bewegung versetzt‘, sondern auch dieser Sachverhalt steht anschaulich vor mir, wird von mir in einem gewissen Sinne wahrgenommen.» (S. 5 f.) Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Vom thomistischen Standpunkte aus betrachtet, können wir zugeben, daß das Grünsein des Baumes uns wirklich anschaulich gegeben ist, aber es ist eine *sinnliche* Anschauung, nicht eine übersinnliche. Denn das Grünsein des Baumes ist eine Beschaffenheit, die von unserem Gesichtssinn unmittelbar empfunden wird. Wäre der Baum absolut farblos, so könnte er von uns nicht wahrgenommen werden. Die Grün-Empfindung ist also das erste, nicht die Wahrnehmung des Baumes.

Ganz anders liegt die Sache in dem Beispiel von den beiden Kugeln. Daß der Satz, «die eine Kugel hat die andere in Bewegung gesetzt», keine sinnliche Anschauung ausdrückt, steht außer Frage. Aber drückt er wirklich, wie Gründler meint, eine schlußfreie, intuitive Erkenntnis aus? Damit dies zutrifft, muß sich die Sache folgendermaßen verhalten: zuerst nimmt der Gesichtssinn wahr, wie die Kugeln also sich berühren, dann wie beide sich bewegen, zwei nacheinander erfolgende Vorgänge. Auf Grund dieser sinnlichen Wahrnehmungen erkennt nun unser Verstand *un*mittelbar, daß die eine Bewegung aus der andern hervorgegangen ist. Diese Verstandeserkenntnis der Wirksamkeit ist demnach zwar in bezug auf die von ihr notwendig vorausgesetzten sinnlichen Wahrnehmungen nur mittelbar, aber deshalb doch nicht aus einer andern *Verstandes*erkenntnis abgeleitet. Vielmehr muß sie eine originäre, erste «Anschauung» genannt werden, und es gehört somit das Urteil, «die eine Kugel hat die andere in Bewegung gesetzt», zu den unmittelbaren, nicht erst erschlossenen Urteilen.

Aber verhält es sich wirklich so? Zunächst müssen wir uns eine prinzipielle Frage stellen: erkennt unser Verstand in dem vorliegenden Falle nur das Auseinander der beiden Bewegungen, d. h. den Sach-

verhalt der Wirksamkeit oder hat er auch Kenntnis davon, daß die Bewegungen der beiden Kugeln nacheinander entstanden sind? Es liegt nahe zu antworten, der Verstand erkenne durch denselben Akt beides auf einmal. Denn ein und dieselbe Bewegung, die nach der anderen entsteht, entsteht ja auch aus dieser anderen. Nach dieser Annahme würde also der Verstand dasselbe wahrnehmen, was die Sinne wahrnehmen, wenn auch auf andere Weise, und gleichzeitig durch *denselben* Akt darüber hinaus die Kausalität « schauen ». Indes, wenn es auch wahr ist, daß das Nacheinander und das Auseinander denselben Bewegungen zukommen, so sind sie doch zwei ganz verschiedene Sachverhalte. Das ergibt sich aus der unleugbaren Tatsache, daß ein Subjekt den einen dieser Sachverhalte ohne den anderen haben kann. So fällt im Herbst ein Blatt nach dem anderen vom Baume, aber deshalb braucht das eine Blatt doch nicht die Ursache dafür zu sein, daß das andere ihm nachkommt. Andererseits geht, wie wir aus der Offenbarung wissen, in der Dreifaltigkeit wohl eine Person aus der anderen hervor, aber es ist hier nicht die eine nach der anderen entstanden. Demzufolge ist damit, daß unser Verstand an der Bewegung der zweiten Kugel den einen Sachverhalt als gegeben erkannt, von ihm noch nicht ohne weiteres auch erkannt, daß der andere Sachverhalt gleichfalls vorliegt. Es muß vielmehr jeder der beiden Sachverhalte für sich getrennt erkannt werden. Nun kann aber kein Vermögen zwei Akte zugleich setzen. Mithin muß unser Verstand den einen Sachverhalt nach dem andern erkennen.

Wenn wir den ersten Eindruck, den wir in solchen Fällen in uns erleben, festhalten und entscheiden lassen, dann werden wir jetzt sagen, daß wir zuerst den Sachverhalt der Wirksamkeit erkennen und erst nachher, indem wir hierüber reflektieren, auch des anderen Sachverhaltes bewußt werden, den unsere Sinne wahrgenommen haben. Doch nehmen wir an, es sei so, es erkenne unser Verstand wirklich zunächst das Auseinander der Bewegungen, ohne vorher um den Sachverhalt des Nacheinander zu wissen. Was dann? In diesem Falle müssen wir sagen, daß unser Verstand, wenn er jetzt von den nacheinander erfolgten Vorgängen Kenntnis erhält, diese Erkenntnis aus der ersten ableiten und folgern muß. Denn diese zwei Verstandeserkenntnisse stehen dadurch zueinander in einem inneren Verhältnis, daß sie beide die gleichen sinnlichen Wahrnehmungen voraussetzen. Wenn sich sonst im Verstande zwei Akte folgen, so liegt der Grund dafür, daß der eine früher und der andere später ist, darin, daß die dem ersten

Akte zu Grunde liegende sinnliche Wahrnehmung eher eingetreten ist als die von der zweiten Verstandeserkenntnis vorausgesetzte. In Fällen aber wie der unsrige liegt die Sache anders. Die Verstandeserkenntnis von der Wirksamkeit gründet sich nicht etwa nur auf die sinnliche Wahrnehmung, daß die beiden Kugeln sich berührt haben. Wenn das der Fall wäre, dann könnte man Gründler beistimmen. Vielmehr setzt diese Verstandeserkenntnis die drei sinnlichen Wahrnehmungen *zusammen* voraus, daß zuerst nur eine Kugel in Bewegung war, daß diese dann die ruhende Kugel berührt hat und daß endlich auch diese sich bewegte. Erst nach diesen *drei* sinnlichen Wahrnehmungen kommt die Erkenntnis von der Wirksamkeit zustande. Daraus ersieht man, daß kein äußerer Grund dafür vorliegt, wenn der Verstand diesen Akt notwendig immer vor dem anderen setzt. Denn sowohl die Kenntnis der aufeinander folgenden Vorgänge als auch die des Auseinander der Bewegungen setzt alle drei sinnlichen Wahrnehmungen voraus. Der Grund für die bestimmte Reihenfolge dieser zwei Verstandesakte muß daher in ihnen selbst liegen. Das aber bedeutet soviel wie: die beiden Verstandesakte stehen zueinander in dem Verhältnis von Grund und Folge. Wenn daher unser Verstand auf die drei sinnlichen Wahrnehmungen hin zuerst das Auseinander der Bewegungen erkennt und erst dann deren Nacheinander feststellt, so ist eben diese Erkenntnis des Nacheinander eine Folgerung aus der ersten. Wie aber soll das möglich sein? Indem der Verstand das Auseinander oder die Wirksamkeit erkennt, erkennt er doch schon den Grund für die Erscheinung, daß die zweite Kugel sich nach der ersten bewegt. Er würde also in diesem Falle schon den Grund für einen Sachverhalt erfassen, ohne diesen selbst zu erkennen, sich auf eine Frage antworten, die er noch gar nicht gestellt hat. Sodann müßte man sagen, die Verstandeserkenntnis und sinnliche Wahrnehmung seien nur äußerlich miteinander verbunden. Denn die Sinne gehen immer nur auf das *Daß* der Erscheinungen, niemals aber auf das *Warum*? Wenn also unser Verstand zunächst das Warum erkennt und das Daß erschließt, so besteht offensichtlich zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen und dem auf sie folgenden *ersten* Verstandesakt eine Kluft. Nehmen wir dagegen an, daß unser Verstand zuerst das Nacheinander der Bewegungen erkennt und dann daraus ihr Auseinander folgert, so haben wir einen ganz organischen Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Verstandeserkenntnis. Dann können wir mit Recht den Satz, «die eine Kugel hat die andere in

Bewegung gesetzt», also begründen: zuerst sahen wir nur die eine Kugel in Bewegung, dann nahmen wir wahr, wie diese die andere berührte, und endlich sahen wir beide einherrollen. Auf Grund dieser Wahrnehmungen muß sich die Sache wirklich so, wie wir sagten, verhalten. Die eine Kugel muß die andere in Bewegung gesetzt haben.

Von den weiteren Arten kategorialer Anschauung, die Gründler noch anführt, seien hier nur noch jene zwei berücksichtigt, die für seine Religionsphilosophie grundlegend sind und ihn bestimmen, «auch im Gebiete des Religiösen von einer Anschauung zu reden. Denn auch das Anschauen Gottes ist eine eigentümliche Art jener mittelbaren Anschauung und mit demselben Recht wie diese als ‚Anschauung' zu bezeichnen». (S. 7.)

«Eine andere Art der mittelbaren Anschaulichkeit ist die, in der Körperliches auf Seelisches und Geistiges hinweist. So ‚sehe' ich z. B. an der Kopfform eines Menschen seine ‚Intelligenz', an seinem Gesichtsausdruck seine ‚Begeisterung', an seinem ganzen Verhalten seine ‚Treue', — auch all dies ist mir anschaulich gegeben und nicht irgendwie erschlossen.»

«Ebenso kann auch eine geistige Gegebenheit auf eine andere geistige hinweisen. So erwächst mir z. B. beim Lesen eines Buches ganz unreflektiert die Anschauung ‚der Verfasser ist ein scharfsinniger Kopf', beim Anblick eines Kunstwerkes erfasse ich anschaulich das künstlerische Genie seines Urhebers usw.» S. 7.

Um zu erkennen, ob in den angeführten Beispielen eine Anschauung vorliegt oder nicht, genügt es, ein einziges von ihnen zu analysieren. Denn sobald sich findet, daß in einem der angeführten Fälle keine Anschauung vorliegt, sondern ein Schluß, können wir auch in den übrigen Beispielen nicht zugeben, daß man von einem anschaulichen Erkennen spricht. Nehmen wir das zweite Beispiel: «Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung.» Ist die durch diesen Satz ausgedrückte Erkenntnis schon eine Schlußfolgerung oder ein unmittelbares, intuitives Urteil? Gehen wir in unserer Untersuchung von der auch von den Phaenomenologen zugegebenen Tatsache aus, daß die durch den Satz, «Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung», ausgedrückte Verstandeserkenntnis eine sinnliche Wahrnehmung voraussetzt. Die Sinne nehmen aber nur eine bestimmte Beschaffenheit des Gesichtes, eine bestimmte Gesichtsform wahr. Zum B. das Leuchten seiner Augen, eine bestimmte Haltung des Kopfes u. a. Nicht aber wird durch irgend einen Sinn wahrgenommen,

was hinter diesem Gesichtsausdruck steckt, was ausgedrückt ist. Wir können die sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit des Gesichtes das Symbol von etwas Geistigem nennen. Das Symbol weist zwar wesentlich hin auf das von ihm Symbolisierte, aber die Sinne nehmen nur das Symbol wahr ohne diesen Hinweis. Nur der Verstand erkennt das symbolisierte Geistige. Doch wie ? Erkennt der menschliche Verstand zuerst das Symbol und dann aus dem Symbol das Symbolisierte, oder erkennt er sofort und unmittelbar die durch den Gesichtsausdruck symbolisierte geistige Seelenstimmung ? Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Fragestellung jener in dem Beispiele von den zwei Kugeln sehr ähnlich ist. Nehmen wir an, der Verstand erkenne das Symbolisierte unmittelbar, so entstehen für uns sofort zwei Fragen. Denn wir müssen doch zugeben, daß schon der bestimmte Gesichtsausdruck, den unsere Sinne wahrnehmen, ein Sachverhalt ist, der auch vom menschlichen Verstande erkannt werden kann. Und zwar lehrt die Erfahrung, daß der menschliche Verstand diesen absoluten Sachverhalt zuweilen erkennt, ohne den relativen mitzuerkennen, d. h. ohne zu wissen, was ein solcher sinnlich wahrgenommener Gesichtsausdruck wirklich ausdrückt. Die Verstandeserkenntnis des absoluten Sachverhaltes können wir z. B. in dem Satze ausdrücken : « ich sehe sein Auge hell leuchten ». Es kann also, daran läßt sich nicht zweifeln, schon der absolute Sachverhalt des wahrgenommenen Gesichtsausdruckes für sich allein Gegenstand einer menschlichen Verstandeserkenntnis sein. Auf Grund dieser Tatsache ist die Frage berechtigt, ob unser Verstand die beiden Sachverhalte durch einen einzigen Akt erkennen könne oder ob dazu zwei verschiedene nötig seien. Angenommen, es sei dem menschlichen Verstande möglich, den absoluten und den relativen Sachverhalt eines solchen Symbols auf einmal zu erfassen, also zugleich zu erkennen, wie der Gesichtsausdruck beschaffen ist und welche Seelenstimmung dadurch symbolisiert ist, so wäre das eine Verstandeserkenntnis, die nur durch mindestens zwei Sätze ausgedrückt werden könnte. Der eine würde den absoluten und der andere den relativen Sachverhalt bezeichnen. Und der eine könnte ganz gut wahr sein, während der andere einen Irrtum enthält. In diesem Falle wäre aber ein und derselbe Verstandesakt zugleich wahr und falsch, was undenkbar ist. Folglich müssen wir annehmen, daß unser Verstand die beiden Sachverhalte nur durch zwei verschiedene Akte erkennt.

Aber diese Erkenntnis ruft sofort die weitere Frage wach,

welchen der beiden Sachverhalte unser Verstand zuerst erkennt. Da die beiden Erkenntnisse dieselbe sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage haben, so kommt hier wieder zur Geltung, was wir in dem oben analysierten Beispiel von den zwei Kugeln schon gefunden haben. Je nachdem unser Verstand zuerst den relativen oder den absoluten Sachverhalt erkennt, ist diese oder jene Erkenntnis ein Schluß. Daß nun unser Verstand zuerst den absoluten Sachverhalt erkennt, dafür spricht schon der Umstand, daß die Deutung des Gesichtsausdruckes in den meisten Fällen schon ein gewisses Studium voraussetzt und erst allmählich leichter wird. Die Erkenntnis des absoluten Sachverhaltes dagegen ist auch dem leicht, der nicht erkennt, was dieser Gesichtsausdruck zu bedeuten hat. Sodann wird mich nach dem Satze, « Ich sehe Ihre Augen hell leuchten », niemand nach dem Grund dieser Aussage fragen ; wohl aber ist mancher nach dem Satze, « Ich sehe an Ihrem Gesichtsausdruck Ihre Begeisterung », noch geneigt zu fragen : « woraus schließen Sie das ? » Berücksichtigen wir alle Tatsachen, so müssen wir also sagen, daß der Satz, « Ich sehe an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung », wohl ein Schlußsatz ist und nicht der Ausdruck einer anschaulich gegebenen Verstandeserkenntnis.

Noch deutlicher zeigt die Analyse, daß der Satz, « der Verfasser dieses Buches ist ein scharfsinniger Kopf », keine unmittelbare Erkenntnis ausdrückt, sondern ebenfalls schon ein Schlußsatz ist. Denn hier muß der Verstand doch offenbar zunächst Kenntnis haben von dem Inhalt des Buches (absoluter Sachverhalt), um zu erkennen, daß sein Verfasser ein scharfsinniger Kopf ist (relativer Sachverhalt).

So sehen wir, daß in allen Beispielen für die kategoriale Anschauung der Phaenomenologen tatsächlich keine unmittelbare Verstandeserkenntnis vorliegt, vielmehr allenthalben ein Schlußverfahren notwendig ist. Wenn daher gerade diese kategoriale Anschauung den Rechtsgrund dafür abgeben soll, auch im Gebiete des Religiösen von einer Anschauung zu reden, und insbesondere unser natürliches Gotteserkennen hier auf Erden schon ein « Anschauen Gottes » zu nennen, so halten uns die angestellten Untersuchungen ab, dieser Ansicht beizustimmen. Wenn wir jene ganz verschwommene Gotteserkenntnis, bei der man noch nicht weiß, ob Gott mit unserem eigenem Ich identisch ist oder von ihm verschieden, außer acht lassen, so beruht unsere natürliche Gotteserkenntnis hier auf Erden ganz wesentlich auf einem Schlußverfahren und nicht auf einer Anschauung irgendwelcher Art.

Literarische Besprechungen.

Ed. Hugon O. P.: Les vingt-quatre thèses thomistes. Paris (P. Téqui), 1922 (IX und 308 pag.).

Durch ein Motu proprio vom 29. Juni 1914 hatte Pius X. vorgeschrieben, daß in allen philosophischen Schulen gewissenhaft an den Grundsätzen und Grundlehren (principia et pronuntiata majora) des hl. Thomas festzuhalten sei, und daß für die theologischen Studien seine Summa theologica als Textbuch dienen solle. Da infolgedessen Lehrer verschiedener Anstalten der römischen Studienkongregation eine Reihe von Thesen vorgelegt hatten mit der Anfrage, ob diese Thesen jene Grundsätze und Hauptlehren des hl. Thomas enthielten, an denen gewissenhaft festzuhalten sei, antwortete die Studienkongregation (am 27. Juli 1914), diese Thesen (vierundzwanzig an der Zahl) seien der getreue Ausdruck der Grundsätze und Hauptlehren des hl. Thomas. Am 7. März 1916 verordnete die römische Seminar- und Studienkongregation, daß diese vierundzwanzig Thesen darzulegen seien als die sicheren Richtlinien des philosophischen Unterrichtes (proponantur veluti tutae normae directivae). Auch der im Jahre 1917 von Benedikt XV. bestätigte und veröffentlichte Codex des Kirchenrechtes schreibt den Professoren vor, gewissenhaft nach der Methode, der Lehre und den Grundsätzen des hl. Thomas zu unterrichten (Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant), und die Anmerkung zu diesem Canon verweist auf die genannten vierundzwanzig Thesen.

Zu diesen Thesen bildet das Buch des P. Hugon einen Kommentar, der die Thesen erläutert, begründet und deren Tragweite würdigt. Die Thesen sind behandelt der Ordnung nach wie sie veröffentlicht wurden und sind in vier Teile gruppiert: 1. Teil: Ontologie (I–VII Th.), 2. Teil: Kosmologie (VIII–XII Th.), 3. Teil: Biologie und Psychologie (XIII bis XXI Th.), 4. Teil: Theodizee (XXII–XXIV Th.). Sie geben somit einen Überblick über die gesamte thomistische Philosophie. P. Hugon behandelt auch die Beziehung der Thesen zu neueren Irrtümern (so wird am Schluß des 2. Teiles der Theosophismus widerlegt) und eröffnet gelegentlich auch Ausblicke ins übernatürliche, theologische Gebiet. Er versteht es meisterhaft, klar und leicht faßlich zu schreiben, so daß sein Buch geeignet ist, den Inhalt der vierundzwanzig Thesen auch weniger scholastisch gebildeten Lesern zugänglich zu machen.

Einige kritische Bemerkungen, insbesondere die naturphilosophischen Teile betreffend, mögen hier Platz finden. — P. Hugon scheint die Lehre

von Materie und Form direkt aus den Körpereigenschaften ableiten zu wollen. Allein nur aus den substanziellen Veränderungen ergibt sich diese Lehre. Es sind somit gegen eine rein mechanische Auffassung der Natur, die die spezifischen Unterschiede leugnet, diese Unterschiede darzutun. Daraus ergeben sich dann die substanziellen Veränderungen von selbst; sie drängen sich ganz besonders auf, wenn die Ernährung und Zeugung und der Tod der Lebewesen in Betracht gezogen wird. Auch der Vernunftgrund für den sachlichen Unterschied zwischen Körpersubstanz und Ausdehnung ist nicht gut dargelegt. P. Hugon sagt (p. 73): Die Ausdehnung gibt nur ein akzidentelles Sein. Aber eben gerade das ist ja zu beweisen. Und dies wird auch nicht daraus bewiesen, daß es heißt: Die Ausdehnung kann zu- und abnehmen, während die Substanz dieselbe bleibt. Wenn die Ausdehnung zunimmt, durch das Wachstum, nimmt notwendig auch die Substanz zu; durch die Ernährung und das Wachstum werden neue Substanzteile gewonnen. Seite 102 wird die Einfachheit von der Seele im allgemeinen behauptet, die Seele sei ganz in jedem Teile. Nach dem hl. Thomas ist die Seele der Pflanzen und niederen Tiere nicht einfach, sondern ausgedehnt. Auch die Sinnestätigkeit wird in ungenauer Weise dargestellt als etwas ganz Einfaches. Mit Unrecht wird Alexander von Hales unter den Gegnern des realen Unterschiedes zwischen Wesen und Dasein aufgezählt (Vgl. Marcone, Historia philosophiae II n. 373). Ein Versehen ist es, wenn p. 40 ein Kommentar des hl. Thomas zu den Kategorien angeführt wird. Eine solche Schrift gibt es nicht.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

Georg von Hertling: Vorlesungen über Metaphysik, herausgegeben von Matthias Meier. Kempten (Kösel und Pustet), 1922 (XX und 137 pag.).

Die Eigenart der Hertling'schen Metaphysik stellt der Herausgeber folgendermaßen dar: « Auf der Grundlage des Idealismus Lotzes, dessen pantheistische Elemente vorsichtig beiseite lassend, arbeitete Hertling eine umfassende Metaphysik aus, der auch die Züge seines Lehrers Adolf Trendelenburg in Berlin aufgedrückt sind. Bei all dem Eindruck, den Hertling von seinen Lehrern gewonnen hat, ist er doch durchaus selbständig geblieben .... Ebenso selbständig tritt Hertling auch den Anschauungen ‚der alten Schule' gegenüber .... Hertling war nie für eine einfache Repristination der ‚Philosophie der Vorzeit', auch nicht etwa des Aristotelischen oder des Thomistischen Systems. » (Vorwort p. XIV.) Es ist gewiß richtig, daß Hertling seine Metaphysik von den pantheistischen Elementen Lotzes befreit hat. Hertlings Weltanschauung ist die theistisch-teleologische. « Die Welt ist da um eines Zweckes willen; sie ist so, wie sie ist, weil sie so sein sollte, und alles, das Ganze wie das Einzelne, ist durch einen vorausschauenden Gedanken bestimmt. Dem Weltprozesse liegt hiernach ursprünglich ein Plan zugrunde, den er verwirklicht, und er ist hingerichtet auf ein Ziel. Es ist darum nicht so sehr die Vergangenheit der einzige und ausschließliche Grund, der die Zukunft blind aus sich

hervortreibt, sondern Vergangenheit und Gegenwart sind bedingt durch das, was in der Zukunft sein soll. Es wird dadurch zugleich die sichtbare Welt mit einem übersinnlichen und vorweltlichen Prinzip in Zusammenhang gebracht » (p. 75 f.). Und Hertling hat durch manche treffliche Ausführung diese Weltanschauung verteidigt im Kampfe gegen den mächtig anstürmenden Materialismus und ateleologischen Mechanismus seiner Zeit (vgl. Vorw. p. XIV). Zu bedauern ist jedoch, daß Hertling keine tiefere Kenntnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie besaß. Er hätte sich sonst gewiß dieser Philosophie enger angeschlossen und so einen weit besseren Untergrund gewonnen für seine theistisch-teleologische Weltanschauung. Denn die Grundlage, die er im ersten Teile seiner Metaphysik legt, ist in mancher Beziehung mangelhaft und entspricht nicht den Ausführungen des zweiten Teiles.

Die durch die theistische Weltanschauung gegebene Scheidung zwischen Gott und Geschöpf setzt in den Geschöpfen eine reale Zusammensetzung aus Potenz und Akt voraus, die Hertling aber ganz grundsätzlich verwirft. Er anerkennt überhaupt keine reale Möglichkeit, weder eine objektive noch eine subjektive, die er übrigens beide miteinander verwechselt dort, wo er die thomistische Lehre des Verhältnisses von Wesen und Dasein bespricht (§ 23). Nur das Dasein ist real. Das Objektivmögliche ist ein bloßes Gedankending, und es gibt keine reale Zusammensetzung aus subjektiver Möglichkeit und Wirklichkeit : aus Wesen und Dasein, aus Materie und Form. Folgerichtiger als viele andere leugnet Hertling nicht nur den sachlichen, sondern auch den begrifflichen Unterschied zwischen Wesen und Dasein. In der Tat, wenn jedes Reale ein Dasein ist, da ist notwendig das reale Sein, das reale Wesen ein Dasein ; man kann dieses reale Wesen begrifflich nicht aussprechen ohne ein Dasein auszusprechen. Aber dann ist das Geschöpf notwendig ; es fällt der Unterschied zwischen notwendigem Sein und zufälligem Sein, zwischen Gott und Welt ; alles Sein ist notwendig. Hertling lehnt natürlich diese Folge entschieden ab. Jedoch die Art und Weise, wie er es tut, zeigt erst recht, daß sie unvermeidlich ist. Er sagt : « Nach dem früher Gesagten (§ 19) schließt der Begriff des Seins den des Daseins ein, d. h. alles, was wirkliches Seiendes ist, muß dann, wenn es wirklich ist, notwendigerweise *existieren*. Während aber mit dem Gedanken des wirklichen Seins der Gedanke seiner zeitweisen Aufhebung sehr wohl verträglich und in der Erfahrung begründet ist, da jetzt Dinge wirklich sind, die früher nicht waren, und solche nicht mehr sind, welche früher waren, fordert der Gedanke des notwendigen Seins die absolute Ausschließung des Nichtseins, und insofern kann man allerdings mit der alten Schule in einem besonderen Sinne sagen, daß in seinem Begriffe die Existenz enthalten liege, sofern es gar nicht als nicht seiend gedacht werden kann » (p. 28). Aber das notwendige Sein, Gott kann wohl als nicht seiend gedacht werden. In seinem Begriffe liegt es nicht, daß er existiere, sonst brauchte das Dasein Gottes nicht bewiesen zu werden ; es wäre unmittelbar aus dem Begriffe Gottes bekannt. Der Gedanke des notwendigen Seins fordert nur in dem Sinne die absolute Ausschließung des Nichtseins, daß es notwendig ist, *wenn es ist*, wie

Hertling selbst gegen das ontologische Argument richtig bemerkt: « Wenn Gott ist, so kann ihm die Existenz nicht fehlen, oder so ist er notwendig » (p. 85). Dasselbe muß Hertling aber von jedem Seienden behaupten. Sein Satz: « Alles, was wirklich Seiendes ist, muß dann, wenn es wirklich ist, notwendigerweise existieren », muß nach der Voraussetzung, daß der Begriff des Seins den des Daseins einschließt, nicht nur bedeuten, daß alles, was ist, nicht zugleich nicht sein kann, was selbstverständlich ist, sondern er muß bedeuten: Alles Seiende ist notwendig, existiert als notwendiges Sein, wenn es ist. Es sind somit Gott und das Geschöpf voneinander nicht verschieden: In beider Begriff liegt das Dasein eingeschlossen, nicht aber, daß sie wirklich existieren, und wenn sie existieren, existieren sie notwendig, d. h. als notwendig seiende. Aber es ist falsch, daß alles, was wirklich Seiendes ist, dann wenn es wirklich ist, notwendigerweise existieren müsse. Das Geschöpf, auch wenn es existiert, existiert nicht notwendig; es existiert die ganze Dauer seiner Existenz hindurch immer zufällig und bedarf deswegen fortwährend des erhaltenden Einflusses Gottes. Wesen und Dasein, im Geschöpf real verschieden, sind niemals notwendig, sondern immer nur zufällig miteinander verbunden. Das Geschöpf hat niemals das Dasein durch sein Wesen, durch sich selbst. Wenn das Geschöpf dann, wenn es wirklich ist, notwendig wäre, müßte es auch immer existiert haben und könnte die Existenz nie verlieren.

Wie Hertling die reale Zusammensetzung der Geschöpfe aus Wesen und Dasein verwirft, so verwirft er auch die Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form. Infolgedessen bleibt die Verbindung von Leib und Seele im Menschen bei ihm ein undurchdringliches Geheimnis. Er faßt zwar diese Verbindung als eine nicht bloß äußerliche, sondern als eine innerliche Verbindung zu einem einheitlichen Wesen. Wie aber diese Verbindung zu denken sei, wird durch nichts erklärt. Eine andere Folge ist Hertlings Schwanken zwischen dem Nominalismus und dem gemäßigten Realismus. Er lehnt den extremen Realismus und den Nominalismus ab, aber ebenso den gemäßigten Realismus, « welcher die Existenz der Universalien in den Einzeldingen behauptet (universalia in re); denn alsdann bleibt noch immer das Allgemeine ein Reales, wenn ihm auch die selbständige Existenz abgesprochen wird, und es bleibt die Notwendigkeit, ein sogenanntes Individuationsprinzip .... aufzuzeigen » (p. 31). Damit hätten wir also doch den Nominalismus oder Conceptualismus. Hingegen heißt es dann wieder, « daß die Dinge ein in der Vielheit der zusammengehörigen Exemplare sich ausprägendes Wesen haben, daß es in der Natur feste Arten, eindeutig bestimmte Typen von Dingen gibt » (p. 37). Wie ungenau Hertling die aristotelische Lehre über die Abstraktion verstanden hat, zeigt folgende Stelle: « Die aristotelische Philosophie irrte darin, daß sie in den allgemeinen Begriffen, welche der Verstand von den Dingen abstrahiert, sofort schon das Wesen dieser Dinge zu erfassen glaubte, da wir vielmehr die Begriffe der Dinge erst auf dem Wege methodischer, die Erfahrung bearbeitender Forschung gewinnen » (p. 37). Hertling hat offenbar hier den vollkommenen wissenschaftlichen Begriff im Auge, der das metaphysische Wesen des Dinges möglichst vollkommen ausspricht.

Dieser Begriff wird freilich erst auf dem Wege methodischer, die Erfahrung bearbeitender Forschung gewonnen. Aber die aristotelische Philosophie behauptet nicht das Gegenteil. Sie lehrt nur, daß wir ursprünglich durch einfache Auffassung, durch einfache Abstraktion das Wesen des Dinges in unvollkommenster Weise, durch ganz allgemeine Begriffe als Seiendes, als Ausgedehntes, als Substanz, als Körper usw. erfassen. Und dies ist ganz notwendig, wenn wir nicht im Sensualismus und Nominalismus stecken bleiben wollen. Genauer bestimmte Begriffe erwerben wir auch nach der aristotelischen Philosophie nur durch zusammengesetzte Tätigkeit des Urteilens und Schließens, und gar wissenschaftlich vollkommene Begriffe erringen wir nur durch wissenschaftliche Bearbeitung des erfahrungsmäßig gegebenen Stoffes.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

C. Willems: Institutiones philosophicae. Vol. II. continens cosmologiam, psychologiam, theologiam naturalem. Tertia ed. Treviris (ex officina ad s. Paulinum), 1919. (Pag. XVIII u. 708.)

Daß das vorliegende Lehrbuch die 3. Auflage erlebt, ist der beste Beweis seiner Brauchbarkeit. Inhaltlich ist es außerordentlich reichhaltig. Durch den vielen Kleindruck wurde erzielt, daß der Umfang dennoch nicht allzugroß geworden ist. Das vollständige Lehrbuch ist für einen dreijährigen Philosophiekurs berechnet. Sternchen im Inhaltsverzeichnis bezeichnen den Stoff, der in einem Jahr bewältigt werden kann und soll. Der Stoff wird in scholastischer Form vorgelegt (Thesen, scharfes Hervorheben der syllogistischen Elemente bei der Beweisführung). Insbesondere werden die zu jeder These in großer Zahl herangezogenen Einwände in scholastischer Weise behandelt (Distinguo, subdist., Conc., Nego ....). Das zwingt den Studierenden zu scharfer Analyse der eigenen wie der gegnerischen Schlüsse. Vielleicht hat das Willemsche Lehrbuch auch gerade diesem Vorzug seine Verbreitung zu verdanken. Anderseits ermüdet diese Uniformität und die abstrakte Trockenheit etwas den Leser. Das muß aber bei streng philosophischer Lektüre stets mit in Kauf genommen werden. Die neuere Literatur, wenigstens die deutsche, ist mit großem Fleiß nachgetragen. Insbesondere ist anzuerkennen, daß der Leser vor allem auf die katholischen Autoren verwiesen wird. Manchmal könnten allerdings statt oder neben den kurz orientierenden Referaten die grundlegenden Arbeiten zitiert werden, auch wenn sie nicht von katholischer Seite stammen. Das geschieht ja gewöhnlich, aber nicht immer. Die drei im 2. Bande behandelten Disziplinen haben m. E. einen ungleichen Wert. Die Psychologie und Theologie halte ich für vorzüglich, die Naturphilosophie leidet darunter, daß sie drei Jahre zu früh erschienen ist, bevor die Resultate der modernen Elektronik und Atomistik allgemeiner bekannt wurden. Dieser Mangel bezieht sich aber nur auf den ersten Teil der Naturphilosophie, nämlich auf die Lehre vom Anorganischen. Dort ist allerdings vieles nachzutragen, und auch manches Argument hat an Kraft eingebüßt oder müßte gegen neue Einwände geschützt werden.

So z. B. ist es fraglich, ob den zusammengesetzten Körpern heute noch Kontinuität zugeschrieben werden kann (S. 7).[1] Wird uns doch mit guten Gründen von den Elektronikern versichert, die Masse der ganzen Erde würde in einem Zimmer Platz finden, wenn wir die Energien aufbrächten, um die unermeßlich großen Widerstände der Teilchen zu überwinden. — S. 29 wird die These bewiesen, daß die Teile des Stetigen im Stetigen schon entitativ distinkt sind. Das Argument aber («sonst könnte nicht ein Teil des Stetigen ohne den anderen zerstört werden») wird kaum diejenigen überzeugen, welche nur etwa den Elektronen Stetigkeit zuschreiben. — S. 52 und 68 wäre zu der Annahme Stellung zu nehmen, daß alle Masse in letzter Linie nur «elektrische Masse», also Energie sei. — S. 56. «Wenn das Wesen der Körper in ihren Kräften bestände, dann wären inaktive, latente Kräfte, wie etwa die latente Wärme unerklärlich, denn alle Kräfte müßten dann stets aktiv sein»: das herangezogene Beispiel ist nicht zutreffend, da die Wärme ja nicht die (oder eine) *Ur*kraft ist. — S. 74. Es kann nicht mehr mit Gewißheit aufrecht erhalten werden, daß die Eigenschaften der zusammengesetzten (leblosen) Körper sich nicht aus den Eigenschaften der Komponenten ableiten lassen. Vielmehr strebt die moderne Chemie immer mehr danach, die Scheidewand zwischen Physik und Chemie zu überwinden, und nicht ohne Erfolg. Vgl. auch S. 110, 2 a; S. 178 III, Anm. 2. S. 88 ff. Die moderne Korpuskulartheorie kann heute nicht mehr als bloße «Rechnungshypothese», als «Fiktion der mathematischen Physik» bezeichnet werden. Man kann nicht mehr sagen (92), daß wir kein Mittel haben, um erfahrungsmäßig über die Existenz der Moleküle etwas festzustellen. (Vgl. Brownsche Bewegung, Ultramikroskop, Smołuchowskis Untersuchungen über die Bläue der Luft, über die Theorie der Flüssigkeiten, die Untersuchung dünner Häutchen auf Flüssigkeiten u. ä.) Allerdings darf nicht gefordert werden, daß uns das Molekül *direkt* gezeigt werde, weil es physisch unmöglich ist, Gegenstände zu sehen, die bedeutend kleiner sind als die Wellenlänge des Lichtes. — S. 93 (et passim). Die Physiker werden kaum mit der Behauptung einverstanden sein, daß die Teilchen der Flüssigkeiten sich berühren (*saltem* contiguum), die der festen Körper aber gar stetig zusammenhängen. Die Röntgenspektroskopie (Interferenz der Röntgenstrahlen beim Durchgehen durch das «Gitter» der Kristalle) ist ein unwiderleglicher Beweis, daß es anders ist. — S. 95. «Wärme ist nicht Bewegung, sondern ist die Ursache der Bewegung», wäre auf Grund der modernen Wärmelehre gründlich zu überprüfen. — S. 103. Die Bedeutung des Ausdruckes «Halbwertzeit» (eines radioaktiven Elementes) wird unrichtig angegeben. Das Radium ist nach 2000 Jahren (richtiger 1600) nicht tot, sondern erst die Hälfte seiner Atome ist dann zerfallen, die andere Hälfte sendet noch Strahlen aus und es vergehen abermals 1600 Jahre, bis die Zahl der «lebendigen» Atome auf $^1/_4$ der ursprünglichen Menge herabgesunken ist, um nach weiteren 1600 Jahren auf $^1/_8$ zu

[1] Wir bemerken hier, daß wir lange nicht mit allen Ausführungen des Rezensenten einverstanden sind. (*Die Redaktion.*)

sinken u. s. f. Die Halbwertzeiten für Uran und Thorium werden heute anders angegeben. — S. 88. « Die gleiche Menge jedes Elementes verbraucht gleich viel Wärme » : gemeint ist wahrscheinlich : 1 Grammatom jedes Elementes. — S. 110, 2 b. Daß die Atome formell im Molekül verbleiben, erscheint nicht mehr so unbeweisbar, wie es der Verfasser darstellt ; vgl. übrigens S. 122 f., wo ein solches Verbleiben vom Verfasser selbst als mit den Prinzipien der hylomorph. Doktrin vereinbar erklärt wird : die anorganischen Verbindungen könnten als akzidentelle Einheiten gelten, erst die Organismen als substanzielle Einheiten.

Zur Lehre von der *Ausdehnung* und vom *Raum* : S. 3. Ob die extensio entitativa und aptitudinalis nicht identische Begriffe sind ? — S. 16. Der Raum wird als « locus » communis definiert, locus aber als « terminus continentis » immobilis primus. Gemeint ist wohl, der Raum sei die Summe aller Orte, das müßte aber anders ausgedrückt werden. — S. 20. Die Objektivität des Begriffes « idealer Raum » wird damit begründet, daß die Sätze der Geometrie vom Subjekte unabhängige Wahrheiten sind, also eine Realität voraussetzen : ob das nicht der bekannte transitus ex ordine logico ad ontologicum ist ? — S. 35. « Es ist kein Denkwiderspruch, daß mehrere Körper, und zwar alle zirkumskriptiv, denselben Raum einnehmen » : Diese These dürfte doch wohl schwer haltbar sein. Der physische Raum ist doch identisch mit der Ausdehnung. Es müßten also mehrere Körper eine numerisch identische Ausdehnung besitzen. Ebenso müßte ein Körper gleichzeitig zweimal verschiedene Quantitäten haben, wenn er zirkumskriptiv an mehreren Orten zugleich sein könnte (S. 36).

In dem Kapitel « de origine mundi » wäre mit dem Entropieargument vorsichtiger umzugehen. Ich bin zwar nicht der Ansicht, daß seine Geltung durch die moderne Kritik endgiltig erschüttert worden ist, aber jedenfalls sollte man bei seiner Verwendung der Worte des hl. Thomas gedenken : « ne forte quis .... rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus, nos propter eiusmodi rationes credere .... » — Man darf aus dem Entropiegesetz nicht schließen (S. 182), es werde die Welt einmal aller Kräfte beraubt sein : Gleichgewicht der Kräfte ist mit ihrem Fehlen nicht identisch.

S. 199. Die Zahlen für die Dauer der Eiszeit sind wohl zu gering angenommen. Übrigens führt Verfasser selbst S. 212 höhere an. Die Glazialperioden gehören nicht dem Tertiär, sondern dem Diluvium an. — S. 197 und 202 enthalten widersprechende Angaben über die Zahl der Monde, die keine West-Ost-Bewegung um ihre Planeten ausführen.

Die Ablehnung der Deszendenztheorie, auch in ihrer gemäßigten Form (Wasmann) entspricht vielleicht der rückläufigen Bewegung auf diesem Forschungsgebiete (vgl. Süßenguth, « Der jetzige Stand der Evolutionstheorien », Natur und Kultur, 1922–23, 7 ff.). Ich habe jedoch den Eindruck, es werde vielleicht von der Theorie doch etwas Positives zurückbleiben und nicht bloß die Erinnerung an einen großen Irrtum. Selbst im embryologischen Argument mag ein Körnchen Wahrheit ent-

halten sein (vgl. z. B. Reinkes Ausführungen über Akazien mit ungefiederten Blättern in « Einleit. in die theoret. Biologie »[2] 489 ff., oder O. Hertwig « Das Werden der Organismen 196 ff.). Mindestens dürfte es sich empfehlen, nicht allzu apodiktisch zu sprechen, sonst könnte ein Rückzug gar zu schimpflich werden. Es handelt sich ja um Dinge, die zunächst die Naturwissenschaft zu entscheiden hat.

S. 232 C wird erklärt: Die Wunder wären dann unmöglich, wenn sie nicht erkannt werden könnten; S. 233 II 1: Die Wunder sind erkennbar, weil sie möglich sind. — Das Kapitel über die Wunder ist sonst sehr inhaltsreich und gediegen.

Wäre es nicht besser den Namen « acidum carbonicum » für H_2CO_3 vorzubehalten?

Psychologie. Das physiologische Material wird mit Recht relativ kurz behandelt. — S. 304 wird m. E. mit Recht die These verfochten, daß der Bewußtseinsakt real identisch ist mit dem Akt, der zum Bewußtsein kommt. — Unbewußte Empfindungen werden mit Recht abgelehnt. — S. 317. Das Beispiel für eine « Emanation » (Wärme aus dem Lichte) valde claudicat. — S. 322. Die Fünfzahl der Sinne läßt sich kaum aufrecht erhalten. Kälte und Härte gehören nicht in gleicher Weise *einem* Genus an wie Rot und Grün. — S. 332. Es läßt sich nicht halten, daß wir eine genaue anatomische Kenntnis des Gehirns haben müßten, wenn wir dort empfänden. Das Argument läßt sich gegen die These des Empfindens in den äußeren Organen retorquieren. — S. 336. Der Beweis für die Existenz eines inneren Sinnes beim Menschen aus der Analogie mit den Tieren, erscheint mir als Hysteron-Proteron. — S. 465. Bei Zahlenangaben über das Alter des Menschen auf Erden, möchte ich größere Vorsicht empfehlen. Die größeren Zahlen der meisten Paläontologen mögen ungewiß und falsch sein, aber sie könnten doch auch richtig sein. — S. 466. Es dürfte sich kaum empfehlen, Seele und Leib, bezüglich der Abstammungsmöglichkeit aus dem Tierreich auch nur hypothetisch auf gleiche Stufe zu stellen. Das ist ja Wasser auf die Mühle der Materialisten.

Theologie. Die Gottesbeweise werden sehr ausführlich behandelt. Gewünscht hätte ich nur eine Darstellung der Ersatzversuche für die theoret. Gottesbeweise in der modernen Religionsphilosophie, etwa nach der lichtvollen Art Sawicki's (« Wahrheit des Christentums »). — S. 549 bis 550. Aus der Ewigkeit der Wahrheit darf man nicht auf einen « ewigen » Intellekt schließen, weil das Wort « ewig » nicht beidemal denselben Sinn hat. Wahrheiten sind nur hypothetisch ewig, insofern als sie, *falls* sie gedacht werden, stets in gleicher Weise wahr sind. Ebenso fordert der Beweis aus den Possibilien eine Überprüfung. Ich bin überzeugt, daß das ideologische Argument stichhaltig ist, aber nicht in jeder Formulierung.

In der Frage der Erkenntnis der futuribilia durch Gott folgt W., wie sonst im allgemeinen, der Jesuitenschule.

Ich habe obige Bemerkungen zusammengestellt, nicht um den Wert des Buches herabzusetzen. Das sind ja nur einige wenige Punkte aus dem *außerordentlich* reichen und gediegenen Inhalt der Institutiones. Verfasser

war bestrebt, die Argumente möglichst *alle* zu bringen und so hat sich auch manches schwächere eingeschlichen. Ich wünsche dem Werke eine baldige 4. Auflage.

Weidenau (Tschechisch-Schlesien). *Dr. Ludwig Wrzol.*

P. Reginaldus Maria Schultes O. P., S. Theol. Mag.: **Introductio in historiam dogmatum.** Praelectiones habitae in Collegio Pontificio « Angelico » De Urbe (1911–1922). Parisiis (P. Lethielleux), 1922 (8°; VIII u. 355 pag.).

« Die Dogmengeschichte ist in ihrer heutigen Gestalt die Schöpfung nicht der katholischen, sondern der protestantischen Theologie. Dieser Ursprung erklärt das Mißtrauen, das ihr in katholischen Kreisen vielfach entgegengebracht wird, das aber in der Gegenwart erfreulicherweise im Verschwinden begriffen ist. Das Mißtrauen gegen die christliche Dogmengeschichte an und für sich ist ganz und gar ungerechtfertigt; denn so sicher die Tatsache ist, daß die kirchlichen Dogmen einen Entwicklungsprozeß durchgemacht haben, so berechtigt ist auch die wissenschaftliche Erforschung dieses Prozesses » (Albert *Ehrhard*, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Festschrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstage (28. August 1922), gewidmet von Schülern und Freunden. Düsseldorf, 1922, 126). Mit Freuden begrüßen wir deswegen die wertvolle, weitausholende und in die Tiefe gehende « Einleitung in die Dogmengeschichte » von P. Reginald Schultes. « Agitur de *disciplina nova*, minus expresse a SS. Patribus et theologis scholasticis tractata. Quamdiu enim unitas fidei vigeret et facta historica evolutionis dogmatum minus nota essent, distincta doctrina minus opus erat; nunc vero insurgentibus adversariis fidei et factis historicis in lucem plenam positis, doctrina magis distincta et integra requiritur » (S. 1).

In der Einleitung bemerkt der Verfasser mit Recht, daß die Frage der Dogmenentwicklung eine doppelte Seite hat, eine historische und eine theologische. Die historische forscht nach den geschichtlichen Tatsachen, die theologische untersucht die Natur und die dogmatischen Gesetze des Fortschritts. Erstere bildet den eigentlichen Aufgabenbereich der Dogmengeschichte, letztere gehört in das Arbeitsfeld der Dogmatik.

In lichtvollen Darlegungen behandelt der Verfasser das Thema seines tractatus introductorius in drei Kapiteln: 1. Begriff des Dogmas (Seite 5 bis 42), 2. Dogmenentwicklung (43–296), 3. Dogmengeschichte (297–342). Ein recht brauchbarer, übersichtlicher Index alphabeticus rerum et nominum notabilium erleichtert den Gebrauch des für die theologische Wissenschaft hochbedeutsamen und das theologische Studium wesentlich fördernden und erleichternden Buches.

Die klaren Darlegungen des ersten Teiles bauen das solide Fundament für die folgenden Beweisführungen, indem sie den wahren und falschen Begriff vom Dogma näher erläutern und gegen einander abgrenzen. Die protestantischen und modernistischen Auffassungen vom Dogma sind kurz

und präzis gewürdigt. Ich glaube, daß der Verfasser gut daran getan hat, sich nicht tiefer in unfruchtbare Polemik einzulassen.

Der Schwerpunkt liegt im Caput secundum : De evolutione dogmatum (S. 43–296). « Ex definitione dogmatis gravis exurgere videtur difficultas. Nam dogmata sunt veritates revelatae, infallibiliter ab Ecclesia propositae, veritates divinae ; historia autem considerat id quod est humanum, quod progreditur, mutatur, ipsum fieri rerum .... Quae tamen difficultas, generaliter considerata, ex ipsa natione dogmatis solvitur .... In dogmate igitur distinguendum est inter veritatis *revelationem* ex parte Dei et eius *propositionem* ex parte Ecclesiae .... Secundo in dogmate distinguendum est inter *veritatem* revelatam ipsam et *cognitionem* nostram circa veritatem illam .... *Itaque profectus dogmaticus vel evolutio dogmatum haberi potest, inquantum veritates revelatae successive ab Ecclesia ad credendum proponuntur et successu temporum perfectius a nobis cognoscuntur* » (S. 43 f.).

Im ersten Abschnitt des zweiten Kapitels (S. 46–152) erhalten wir einen « Conspectus historicus doctrinae S. Scripturae, SS. Patrum et praesertim Scholasticorum de explicatione revelatorum », für den wir dem Verfasser besonders dankbar sein müssen. Was in diesem Zusammenhang über das interessante und wichtige, aber doch auch wieder recht schwierige Kapitel « De definibilitate conclusionum theologicarum » ausgeführt wird (115–131), ist in « La Ciencia tomista » in den Jahrgängen 1921 und 1922 Gegenstand einer fruchtbaren Kontroverse zwischen Schultes und Marín-Sola gewesen. Beigefügt wird noch ein Appendix : « De sententia S. Thomae circa definibilitatem conclusionum theologicarum » (S. 131–146) mit dem Resultate : « Secundum sententiam S. Thomae definibiles quidem sunt conclusiones, quae sunt expositio, explicatio vel determinatio ipsarum veritatum revelatarum, non vero conclusiones, quae ex revelatis deducunt consequentias, quae in revelatione tantum ut in principio vel in causa continentur » (S. 145). — Der zweite Abschnitt behandelt die « Doctrina catholica de essentia progressus dogmatici » (S. 153–164) : « Secundum fidem catholicam progressus dogmaticus in successiva et infallibili propositione et explicatione revelatorum consistit » (S. 156). — Der dritte Abschnitt bietet die inhaltschwere « Explicatio theologica essentiae evolutionis dogmatum » (S. 165–219). Man wird diesen tiefgründigen, klaren Darlegungen die Anerkennung zollen müssen, daß sie die Lösung des Problems mächtig gefördert haben ; daß aber alle Schwierigkeiten behoben und alle Gegenargumente der Gegner, die in der Tat höchst gewichtige und beachtenswerte Beweismomente anführen, widerlegt seien, braucht man deswegen noch nicht zu behaupten. Was speziell die Definierbarkeit der theologischen Conclusionen anlangt, so werden die folgenden zwei Sätze vertreten : « Conclusiones theologicae quoad se, i. e. doctrinae virtualiter tantum revelatae, tamquam dogma definiri nequeunt » (S. 195) und : « Conclusiones theologicae quoad nos tantum, quoad doctrinam in eis assertam, immo quoad modum et formulas quibus doctrina exprimitur, ut dogmata definiri possunt : non tamen prout reduplicative per syllogismum cognoscuntur, sed inquantum secundum judicium Ecclesiae implicite in ambitu et comprehensione revelationis formalis continentur »

(S. 203). — In einem vierten Abschnitt wird gehandelt « De proprietatibus progressus dogmatici » (S. 219–296).

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift : « De historia dogmatum » (S. 297–342). Zunächst wird das *Objekt* der Dogmengeschichte untersucht (S. 297–308) und folgendermaßen bestimmt : « Dogmata vere et proprie sunt objectum historiae, non quidem secundum eorum veritatem revelatam ac immutabilem, sed secundum quod per propositionem et explicationem successivam veritatum revelatarum constituuntur » (S. 298) ; « objectum materiale historiae dogmatum sunt dogmata Ecclesiae catholicae » (S. 303) ; « objectum formale historiae dogmatum est successiva propositio et explicatio revelatorum » (S. 305). — Aus dem praktisch recht wertvollen Abschnitt über « Die *Methode* der Dogmengeschichte » (S. 309–332) hebe ich folgende Gedanken hervor : « Canon generalis : Historia dogmatum tamquam historia methodo historica uti debet, tamquam disciplina theologica criteriis theologicis subjacet » (S. 309) ; « neque scientia historica neque methodus historica postulat negationem fidei vel suspensionem assensus fidei vel non considerationem criteriorum theologicorum » (S. 320) ; « doctrina fidei adeoque criteria theologica ab historico dogmatum positive tenenda atque in praxim deducenda sunt » (S. 320). Besonders unterstreichen möchten wir auch das Corollarium : « Historicum in doctrina theologica optime instructum esse oportet » (S. 330). — Der letzte Abschnitt : « De definitione, distinctione, utilitate ac necessitate historiae dogmatum » (S. 332–342) definiert zunächst die Dogmengeschichte als : « Scientia historica successivae propositionis, cognitionis, explicationis et definitionis veritatum revelatorum in Ecclesia » oder kurz : « Historia explicationis revelatorum » (S. 332). Dann werden die Merkmale angegeben, wodurch sie sich von den übrigen theologischen Disziplinen unterscheidet ; endlich wird der Nutzen und die Notwendigkeit der Dogmengeschichte ins rechte Licht gerückt. Ich möchte auch hier zwei Sätze nachdrucksam unterstreichen : « Maxime theologia positiva auxilio historiae indiget eaque perficitur » (S. 337) und : « Nec minus theologia scholastica ex historia dogmatum maximum emolumentum habebit » (S. 338).

Das gelehrte Buch des in der positiven wie spekulativen Theologie gleich bewanderten Verfassers, ist ein wichtiger Meilenstein und Wegweiser, auf dem manchmal mit Dorngestrüpp und Steingeröll bedeckten Wege, der zur Klärung der methodischen Grundsätze dogmengeschichtlicher Forschung und zur Aufhellung geschichtlicher Tatsachen führt. Die katholische Kirche und die katholische Theologie hat von der Dogmengeschichte wahrhaftig nichts zu fürchten. Gerade die dogmengeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben es uns ermöglicht, in siegreichem Abwehr- und Angriffskampfe unsere Vorposten viel weiter vorzuschieben, als das etwa zur Zeit der Reformation der Fall war.

Eichstätt (Bayern). *Dr. Michael Rackl.*

P. Sinthern S. J.: Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Freiburg i. Br. (Herder) 1923 (VIII u. 192 pag.).

Der Titel des Buches ist nicht ganz klar und sagt nicht genau, was der Leser davon zu erwarten hat. Es bietet eine gedrängte Übersicht über die verschiedenen alten und neuen Darstellungen und Entstellungen der Religion, um modern zu sprechen, der hauptsächlichsten Weltanschauungen, nicht eine Geschichte noch auch eine lehrmäßige Erklärung ihres Inhaltes, sondern eine Beurteilung des Wahren und des Falschen, und eine Gegenüberstellung der einen wahren Religion, an der die Gegensätze dazu geprüft werden. Das alles ist kurz, schlicht, nüchtern, mit Vermeidung alles Wortprunkes, ohne Irrende zu verletzen und doch entschieden durchgeführt. Für jeden, dem es darum zu tun ist, in dem Wirrwarr der modernen Weltanschauungen das Herz ruhig und den Kopf klar zu behalten, ist das Büchlein sehr zu empfehlen.

Freiburg. *P. Albert M. Weiß* O. P.

Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu Sancti Patris Dominici (1221–1921). Roma (Ferrari) 1923 (XII u. 292 pag.).

Anläßlich des vollendeten 7. Zentenariums seit dem Tode des hl. Dominikus haben Söhne und begeisterte Verehrer des großen Stifters des Predigerordens ihm diese Jubiläumsgabe gewidmet. Während eine erste Serie von Artikeln (pp. 1–84) sich vor allem mit der Person des Heiligen beschäftigt und ihn u. a. als Prediger der Gnade (Reg. Schultes O. P.), Lehrmeister des geistlichen Lebens (V. de Groot) und Apostel (A. Lamarche O. P.) schildert, behandelt die 2. Abteilung sein Werk, den Orden und dessen Tätigkeit, namentlich dessen Wissenschaft. Kardinal Fr. Ehrle S. J. widmet eine gründliche historische Untersuchung dem ersten Generalstudium in Paris, dessen Magister Rolandus von Cremona und seiner Summa theologica (pp. 85–134); Prälat Dr. Grabmann gibt interessante Aufschlüsse über das Studium der Summa des Aquinaten, wie es im Orden schon im 13. und 14. Jahrhundert betrieben wurde (pp. 151–161); Beda Jarrett O. P. gewährt uns einen Einblick in den ersten Studienplan des Ordens (pp. 169–180), F. Alvarez O. P. berichtet über die St. Thomas Universität in Manila (pp. 268–272). Protonotar Dr. Commer entwickelt den Begriff der Theologie nach dem hl. Thomas, handelt über deren Bedeutung für den Predigerorden als Ordo veritatis und über die Autorität der Lehre des Aquinaten in der Kirche (pp. 135–140). R. Garrigou-Lagrange O. P. führt ein in den übernatürlichen Geist der Theologie des hl. Thomas (pp. 141–151). E. Hugon O. P. verbreitet sich über den Charakter der Moraltheologie des Ordens (pp. 162–188). Mit seiner Mystik befassen sich H. Wilms O. P. und A. Colunga O. P. (pp. 181–196).

G. M. Häfele O. P.

Zeitschriftenschau.

Revue Thomiste. St-Maximin (Var) 1923. 28. Jahrg.

1. Heft.

A. Gardeil O. P. : Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes (pp. 3–42). — Den vorliegenden ersten Teil der Abhandlung widmet der Verfasser der Widerlegung der Ansicht von Vasquez, wie auch jener des Suarez und der Salmanticenses.

M. Larrivé O. P. : La Providence de Dieu et le salut des infidèles (pp. 43 bis 73). — Die von Card. Billot in neuester Zeit (1919–22) in den Etudes entwickelte und verfochtene Auffassung widerspricht der Geschichte, der menschlichen Vernunft und der Theologie : jeder Erwachsene besitzt unter normalen Verhältnissen eine sichere Erkenntnis Gottes und des Naturgesetzes und ist berufen zur Anteilnahme am Erlösungsverdienste Christi. Noch mehr : die Offenbarung betrachtet die negativ ungläubigen Erwachsenen hinsichtlich des Glaubens als moralisch verpflichtet und verantwortlich : ihr Unglaube wird ihnen als Sünde angerechnet. Für sie gibt es kein Mittel zwischen Rechtfertigung und Verdammnis : das ist die thomistische und traditionelle These, die an Wert nichts eingebüßt hat.

E. Dublanchy S. *M. : Turrecremata et le pouvoir du Pape dans les questions temporelles* (pp. 74–101). — Bei T. finden wir die endgültige doktrinelle Synthese über das Wesen und die Ausdehnung der Gewalt, die der Papst kraft seines geistlichen Primates und mit Rücksicht auf das übernatürliche Ziel der Gläubigen besitzt.

P. Ambrosius Barthélemy O. P.

La Ciencia Tomista. Madrid 1923. 15. Jahrg.

2. Heft.

H. Sancho : VI centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino (pp. 153–163). — Verfasser zeigt, welche Aufnahme die Lehre des hl. Thomas unmittelbar nach dessen Tode bei Freunden und Feinden gefunden und welchen Einfluß die Kanonisation auf die thomistische Bewegung ausgeübt hat.

S. M. Ramírez O. P. : Qué es un Tomista ? (pp. 164–193). — Der Geist des hl. Thomas offenbart sich vor allem in seiner Anhänglichkeit an die Überlieferung und in seinem Sinn für den Fortschritt. Mit staunenerregendem Eifer forscht er nach der Wahrheit, wo immer sie sich findet : in der Offenbarung, in den Werken der Kirchenväter oder der heidnischen Weltweisen. Aber nicht mechanisch nimmt er diese Wahrheitsgüter der Vergangenheit in sich auf ; mit seinem eigenen gewaltigen Geiste durchdringt er die Elemente, die er vorfindet, um sie in ein einheitliches System zu bringen, verschieden von den wissenschaftlichen Systemen aller seiner

Vorgänger. Dadurch setzt er sich in Gegensatz zu dem falsch verstandenen Traditionalismus, wie er dazumal an den Universitäten von Paris und Oxford gepflegt wurde. Ein wahrer Thomist muß demnach nicht bloß die Werke des Aquinaten gründlich kennen, sondern auch die Quellen, aus denen dieser geschöpft, gründlich zu erforschen trachten ; aber dieses sein Wissen muß lebensvoll sein, es muß die Errungenschaften auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie von den Tagen des hl. Thomas bis auf unsere Zeit aufnehmen, sich harmonisch eingliedern und es muß Stellung nehmen zu den brennenden Fragen der Gegenwart.

M. Grabmann : *De methodo historica in studiis scholasticis adhibenda* (pp. 194–209). — Die Abhandlung stellt eine Konferenz dar, die G. am 25. April 1922 im Collegium Angelicum zu Rom gehalten. Sie handelt über den Zweck und die Mittel der historischen Forschung im Studium der scholastischen Philosophie und Theologie. Energisch betont der Verfasser, daß die historische Forschung der spekulativen Erkenntnis der Wahrheit untergeordnet sein müsse ; sie dient ihr, indem sie ihr einen authentischen Text vermittelt und den Zusammenhang und die Entwicklung der Ideen aufzeigt. In der Anwendung der historischen Methode ist uns St. Thomas ein leuchtendes Vorbild : wiederholt beschäftigt ihn die Frage nach dem Autor der von ihm benützten Werke ; eifrig bemüht er sich um gute Übersetzungen der Schriften der hl. Väter und des Aristoteles und legt die wahren Grundsätze bezüglich der Entwicklung der Ideen dar. — Hinweisend auf die Arbeiten von Quétif-Echard, Bernard de Rubeis, Fidelis a Fano, Ehrle, Denifle, Mandonnet und der Herausgeber des Werkes des hl. Thomas gibt der Verfasser sodann einen Überblick über die noch ungedruckte Literatur der scholastischen Philosophie und Theologie und unterrichtet über die Art und Weise wie das Studium dieser Handschriften methodisch zu betreiben ist.

P. Jos. Garrido O. P.

Gregorianum. Roma 1923. 4. Jahrg.

1. Heft.

F. Klimke S. J. : *Quae sit natura et indoles philosophiae recentis* (pp. 46–71). — Der Autor faßt seine Untersuchung in folgendes Endurteil zusammen : Die moderne Philosophie hat zwar einen Fortschritt zu verzeichnen in ihren einzelnen Disziplinen, nicht aber in der eigentlichen philosophischen Synthese ; sie hat wohl große und kühne Systeme geschaffen, aber über der systematischen Konstruktion kam die objektive Wahrheit zu Schaden. — Der nämliche Verfasser bietet pp. 117–125 den « *Versuch einer Klassifikation der Weltanschauungen* ».

F. Pelster S. J. : *De concordantia dictorum Thomae.* Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino (pp. 72–105). — Gegenüber Echard, Mandonnet, Grabmann u. a. wird an Hand äußerer (Tholomeus von Lucca und Handschriften) und innerer Kriterien (Art und Weise der Darstellung, Zitation und Auffassung) dargetan, daß die Concordantia, die seit dem 15. Jahrhundert unter den Opuscula des hl. Thomas abgedruckt wird, ein echtes Werk des englischen Lehrers sei,

dessen erster Teil wahrscheinlich nach der Prima Secundae der Summa verfaßt wurde, während die letzten Kapitel (und vielleicht das ganze Buch) in die letzten Lebensjahre des Heiligen zu verlegen sind. In einem 2. Abschnitt behandelt der Verfasser die Bedeutung dieser Concordantia für die Bestimmung der Echtheit einer Anzahl von Thomasschriften und deren Reihenfolge, für die Beurteilung des thomistischen Lehrgebäudes, wie auch für das Charakterbild des Heiligen. — Den Anhang bildet jener Teil der Concordantia, der im Druck bis jetzt nicht vorhanden war.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1923. 47. Jahrg. **1. Heft.**

J. Stufler S. J.: Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas (pp. 1–23; mit Fortsetzung im 2. Heft, pp. 161 bis 183). — Auf die Frage: Ist die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach Thomas eine Leistung, welche die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigt und darum eines übernatürlichen Gnadenbeistandes bedarf? antwortet der Verfasser: Thomas hat auch noch in seinen letzten Jahren die entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, soweit sie nicht aus einem eingegossenen Habitus stammen, als *entitativ natürlich* betrachtet und sie nur insofern als gratia oder auxilium gratuitum bezeichnet, als sie ihr Entstehen einem wohlwollenden und gnädigen Wirken Gottes verdanken. Für diese These werden 2 Beweise angeführt: 1. daß es nach den Grundsätzen des heiligen Thomas überhaupt keinen übernatürlichen Akt geben könne, der nicht aus dem Prinzip eines übernatürlichen Habitus hervorgehe; an 2. Stelle werden jene Texte aus seinen Werken angeführt, in denen er selbst die Natürlichkeit dieser Akte ausspreche. Der Verfasser gelangt zur Überzeugung, daß die Ansicht des hl. Thomas zwar « nicht gegen ein Dogma verstoße », doch läßt er die Frage offen, ob sie « mit allen Aussprüchen der Heiligen Schrift und der Tradition, insbesondere mit der Lehre des heiligen Augustin übereinstimme » (!)

E. Przywara S. J.: Zu Max Schelers Religionsauffassung (pp. 24–49) — Der Verfasser kommt zum Schlusse, daß bei Scheler bezüglich des Verhältnisses von Natur und Übernatur prinzipiell der patristische Standpunkt herrsche, der jedoch noch der Klärung durch die Fassungen der nachtridentinischen Theologie bedürfe; die Scholastik bedeute nicht einen einfachen Gegensatz zu seinen Lehren, sondern eine wirkliche innere Reifung.

P. Paulus M. Gunz O. P.



Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1588 23

Zeitschriftenschau 190–192

1. *Revue Thomiste*. St-Maximin 1923. I. (P. Lect. *Ambrosius M. Barthélemy* O. P., Freiburg).

2. *La Ciencia Tomista*. Madrid 1923. II. (P. Lect. *Joseph Garrido* O. P., Freiburg).

3. *Gregorianum*. Roma 1923. I.

4. *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck 1923. I. (P. Lect. *Paulus M. Gunz* O. P., Graz.

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt, soweit Umfang und *Programm* der Zeitschrift es erlauben.

D. Barbedette : Histoire de la Philosophie. Paris, Baston et Berche 1923.
J. Bernberg : Umriß der katholischen Pädagogik [2]. Regensburg, Verlagsanstalt vorm G. J. Manz 1923.
L. Baur-K. Rieder : Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik. Freiburg i. Br., Herder 1923.
Th. Brauer : Adolf Kolping (Klassiker katholischer Sozialphilosophie II). Freiburg i. Br., Herder 1923.
P. Chrysostome : Le Motif de l'Incarnation. Tours, Cattier 1921.
A. Deneffe : Kant und die katholische Wahrheit. Freiburg i. Br., Herder 1922.
J. Hessen : Hegels Trinitätslehre. Freiburg i. Br., Herder 1922.
J. Hessen : Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Kempten, Kösel-Pustet 1923.
M. Honecker : Gegenstandslogik und Denklogik. Berlin, Dümmler 1921.
B. Jansen : Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, Dümmler 1921.
B. Kälin : Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Sarnen, Ehrli 1920.
P. Kecskés : Das Problem der sittlichen Freiheit nach Spinoza und Thomas von Aquin. Budapest 1923.
E. Landmann : Die Transcendenz des Erkennens. Berlin, Bondi 1923.
A. Michelitsch : Einleitung in die Erkenntnislehre [2]. Graz-Wien, Styria 1923.
M. Müller : Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. München, Kösel-Pustet 1923.
F. Olgiati : L'anima di San Tommaso. Milano, « Vita e Pensièro » 1922.
D. Prümmer : Manuale Theologiae Moralis [2 3]. Tom. III. Friburgi Br. Herder 1923.
E. Przywara : Vom Himmelreich der Seele : 4. Heimat. — 5. Christus. Freiburg i. Br., Herder 1923.
A Šanda : Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis. Friburgi Br., Herder 1922.
F. Sawicki : Lebensanschauungen alter und neuer Denker. Bd. I u. II. Paderborn, Schöningh 1923.
W. Schwer : Papst Leo XIII. (Klassiker katholischer Sozialphilosophie I). Freiburg i. Br., Herder 1923.
G. Sortais : La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Tome 2me. Paris, Lethielleux 1922.
J. Stufler : Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante. Oeniponti, Tyrolia 1923.
L. Wouters : De systemate morali dissertatio ad usum scholarum composita [2]. Wittem 1912.
G. Wunderle : Einführung in die moderne Religionspsychologie. Kempten, Kösel-Pustet 1923.

Fr. N. DEL PRADO O. P.

in Universitate Friburgensi apud Helvetios quondam Professor.

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO. — Tria volumina.

Vol. I. — *Pars prima:* In qua explanantur sex quaestiones *De Gratia Dei*, ex D. Thomae *Summa Theol.*, I.-II. a. quaest. 109 usque ad quaest. 114. (LXXXIV-758 p.)

Vol. II. — *Pars secunda:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta S. Augustinum et D. Thomam. (404 p.)

Vol. III. — *Pars tertia:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam Molinae. (596 p.)

Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli, 21 fr. — España, Madrid, libreria del Amo, 25 peset.

DE VERITATE FUNDAMENTALI PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE. — 1 vol. (XLV-659 p.) 10 fr. Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli.

DIVUS THOMAS ET BULLA DOGMATICA « INEFFABILIS DEUS ». — 1 vol. (LXIV-402 p.) 10 fr. Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli.

Alte Jahrgänge

des

Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie

1887–1913 à 8 Fr., sowie des

DIVUS THOMAS

1914–1919 à 6 Fr.

1920–1922 à 4 Fr.

können, so **lange vorrätig**, bezogen werden von der Administration des **Divus Thomas, Freiburg**, Villa Hyacinth.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Ad D. Thomam

Thoma sancte parens saecula sex habes
Quorum victor atrox signifer hostium
Praestas imperium nobilis angelus
Inter spirituum choros.

Subrides placida mente futura nunc'a
Laudes terrigenae nubila sunt tibi:
Veri solus amor subsidio Dei
Perstat gloria maxima.

A. d. XIV Kal. Jul. MCMXXIII.

Ernestus Commer.

LITTERAE ENCYCLICAE

AD VENERABILES FRATRES PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS ALIOSQUE LOCORUM ORDINARIOS, PACEM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES : SAECULO SEXTO EXEUNTE A SANCTORUM CAELITUM HONORIBUS THOMAE AQUINATI DECRETIS.

PIUS PP. XI

Venerabiles Fratres

Salutem et Apostolicam Benedictionem

Studiorum Ducem sacrae iuventuti in maioribus disciplinis haud ita pridem per apostolicam epistolam, Nos, Juris Canonici statuta confirmantes, habendum esse ediximus Thomam Aquinatem. Eiusdem rei magis ac magis nostrorum animis inculcandae eisque declarandi quo pacto in schola tanti Doctoris utilissime versentur, praeclara se Nobis dat occasio, appropinquante die cum abhinc sexcentis annis rite is est in Sanctorum numerum adscriptus. Nam mirabili quadam cognatione inter se scientia veri nominis et, illa virtutum omnium comes, pietas continentur ; cumque Deus ipsa veritas bonitasque sit, profecto ad Dei gloriam animarum salute quaerendam — quod est Ecclesiae praecipuum propriumque munus — satis non foret sacrorum administros bene esse a cognitione rerum instructos, nisi iidem idoneis virtutibus abundarent. Haec autem doctrinae cum pietate, eruditionis cum virtute, veritatis cum caritate societas, singularis prorsus exstitit in Angelico Doctore ; cui quidem iure etiam insigne solis attributum est, utpote qui, scientiae lumen mentibus afferendo, igniculos virtutum in voluntates iniiciat. Qui est igitur omnis sanctitatis et sapientiae fons Deus omnino videtur ostendere in Thoma voluisse, quemadmodum altera ex his rebus alteram adiuvet, id est virtutum exercitatio ad veritatis contemplationem componat, ac vicissim subtilior veritatis meditatio virtutes expoliat atque perficiat. Etenim qui pure vivat et integre domitasque habeat virtute cupiditates, is quidem, tamquam magno impedimento solutus, multo facilius tollere ad caelestia potest animum altiusque Dei arcana introspicere, secundum illud ipsius Thomae : « Prius vita quam doctrina : vita enim ducit ad scientiam

veritatis »[1]; idem vero, cum in cognoscendis iis quae sunt supra naturam, studii plurimum collocaverit, ex hoc ipso ad perfecte vivendum non parum se sentiet excitari : neque enim solivaga aut ieiuna, sed valde actuosa dicenda est tantarum rerum scientia, quarum pulchritudo totum hominem ad se rapiat atque convertat.

Haec sunt in primis, Venerabiles Fratres, quae licet ex hac saecularis memoriae recordatione discere : sed quo eadem clarius appareant, visum est Nobis de Thomae Aquinatis et sanctitate et doctrina breviter in his Litteris disserere, tum demonstrare quae inde fluant sacro ordini maximeque sacrorum alumnis, denique christiani nominis universitati opportuna documenta.

Quaecumque in genere morum sunt virtutes, Thomas quidem omnes praeclarissimas habuit, easque ita copulatas et connexas, ut, quemadmodum ipse vult, coalescerent in caritate « quae dat formam actibus omnium virtutum ».[2] Sed si sanctitatis huius notas tamquam proprias et peculiares quaerimus, prima omnium occurrit ea virtus, unde quaedam cum angelicis naturis visa est esse Thomae similitudo : castimoniam dicimus, quam cum in praesentissimo periculi discrimine servasset illaesam, dignus est habitus quem mystica zona angeli cingerent. Cum hac tanta puritatis laude par coniuncta erat bonorum fluxorum fuga itemque despicientia in contemnendis honoribus : constat summa eum constantia, propinquorum, qui se ad percommodam saeculi condicionem omni ope cogerent, fregisse pervicaciam, ac deinde apud Pontificem Maximum, sacras infulas offerentem, orando effecisse, ne formidatum sibi onus imponeretur. At id quo Thomae sanctitudo maxime distinguitur, ipse est qui appellatur a Paulo *sermo sapientiae*[3] : atque illa duplicis sapientiae, acquisitae et infusae, quae dicuntur, copulatio, quacum nihil tam apte quam humilitas, quam orandi studium, quam Dei caritas convenit.

Humilitatem quidem instar fundamenti fuisse quo ceterae virtutes Thomae niterentur, patet consideranti quam is obedienter in communis vitae consuetudine fratri laico obtemperaret : nec minus perspicuum est legenti eius scripta, ex quibus tam magnum redolet erga Ecclesiae Patres obsequium ; ut is quidem « veteres Doctores quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo

[1] Comment. in Matth., c. V.
[2] II-II, q. XXIII, a. 8 ; I-II, q. LXV.
[3] I, Cor., xii, 8.

sortitus »[1] videatur: id ipsum autem egregie illustratur ex eo quod divini ingenii facultates minime in suam ipsius gloriam, sed in emolumentum veritatis impenderit. Ita dum philosophi suae propriae claritudini fere serviunt, hic in tradenda doctrina omnino sese obscurare studet, ideo nimirum ut sola de se lux caelestis veritatis effulgeat. — Haec igitur humilitas, cum munditie illa cordis, quam memoravimus, summaque sanctarum precum assiduitate coniuncta, docilem mollemque faciebat Thomae animum ad afflatus et lumina Sancti Spiritus et accipienda et sequenda, in quibus quidem ipsa contemplationis principia consistunt. Quae ut desuper impetraret, saepe omni cibo abstinere, saepe totas comprecando vigilare noctes, identidem ex ingenuae pietatis impetu ad Sacramenti augusti tabernaculum applicare caput, assidue vero ad Jesu Crucifixi imaginem oculos animumque dolenter convertere, confessus familiari suo, sancto Bonaventurae, ab eo maxime libro se, quantum sciret, didicisse. Vere igitur cadit in Thomam illud vulgatum de Dominico Patre legifero, qui nisi cum Deo aut de Deo non locutus umquam fuisse dicitur.

Cum autem in Deo, tamquam prima causa eodemque rerum fine ultimo, contemplari omnia soleret, pronum ei erat, sicut in sua *Summa Theologica*, sic in vita unam et alteram quae memorata est, sequi sapientiam; quarum haec apud ipsum est descriptio: « Per sapientiam quae studio humano acquiritur .... habetur rectum iudicium de rebus divinis secundum perfectum usum rationis .... Sed altera est desursum descendens .... et de rebus divinis iudicat, propter quamdam connaturalitatem ad ipsas. Hoc est donum Spiritus Sancti .... quo fit homo perfectus in divinis, non solum discens sed et patiens divina. »[2]

Haec igitur a Deo delapsa seu infusa sapientia, ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum, aeque ac caritas, omnium domina et regina virtutum. Etenim illa huic erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere « ex ipsa forma praecepti: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; totum enim et perfectum idem sunt .... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit[3], in fine autem non adhibetur

[1] Leo XIII, ex Card. Caietano, litt. Encycl. *Aeterni Patris*, d. IV aug. a. MDCCCLXXIX.

[2] II-II, q. XLV, a. 1, ad 2 et a. 2, c.

[3] I, Tim., I, 5.

aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem ».[1] Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tamquam illud quo omnes pro sua quisque condicione niti debent. Porro autem quia « caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo »[2]; idcirco in Thoma continenter, cum geminata sapientia, Dei amor augescens, ad extremum perfectam sui oblivionem ingenuit, adeo ut Jesu Crucifixo ita se alloquenti : *Bene, Thoma, scripsisti de me* eidemque roganti, *quam recipies a me pro tuo labore mercedem?* responderit : *Domine, non nisi Te.* Itaque caritate instinctus, aliorum utilitatibus impense servire non cessabat, vel optimos libros conficiendo, vel fratres laborantes adiuvando, vel in subsidium pauperum suis se vestimentis exspoliando, vel etiam ad sanitatem aegrotantes restituendo, ut cum in Basilica Vaticana, ubi per Paschalia solemnia concionabatur, mulierem, quae vestis eius laciniam tetigerat, ab inveterato sanguinis fluxu repente liberavit.

Atque hic *sermo sapientiae* a Paulo laudatus in quo alio Doctore, quam in Angelico, luculentior ? Qui docendo non satis habet erudire hominum mentes, sed etiam ad Dei amorem, omnium effectorem rerum, redamandum studiosissime impellit voluntates. « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » ; sic enim pulcherrime affirmat[3] : et hanc divinae bonitatis diffusionem, singula mysteria pertractans, illustrare non desinit. « Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se communicet, quod quidem maxime a Deo fit .... per Incarnationem. »[4] Nihil vero tam clare huius et ingenii et caritatis vim ostendit, quam Officium ab ipso compositum de augusto Sacramento : quod erga Sacramentum quomodo in omni vita fuisset affectus, illa morientis vox, cum sanctum Viaticum susciperet, declaravit : *Sumo Te, pretium redemptionis animae meae, pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi.*

Sic leviter adumbratis magnis Thomae virtutibus, iam non difficile intelligitur eiusdem praestantia doctrinae ; cuius quidem in Ecclesia mirum quantum valet auctoritas. Profecto Nostri decessores tamquam uno ore semper eam laudibus extulerunt. Ipso etiam tum vivo,

[1] II-II, q. CLXXXIV, a. 3.
[2] II-II, q. XVII, a. 6, ad 3.
[3] I, q. XX, a. 2.
[4] III, q. I, a. 1.

Alexander IV ita perscribere non dubitavit : « Dilecto filio, Thomae de Aquino, viro utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo ac thesaurum litteralis scientiae per gratiam Dei assecuto. » — Postquam autem e vivis excesserat, eius non solum virtutes sed doctrinam etiam consecrare visus est Joannes XXII, cum, ad Patres Cardinales verba faciens, memorabilem illam edidit in Consistorio sententiam : « Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores ; in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae. »

Cum igitur hic intelligentiae scientiaeque, humana maioris, existimatione floreret, eum Pius V in sanctorum Doctorum numerum rato *Angelici* titulo adscripsit. Ceterum Ecclesiae de hoc Doctore opinionem maximam quid tam aperte indicat quam quod Patres Tridentini duo dumtaxat volumina, Sacram Scripturam et Summam Theologicam, sibi consiliantibus patere super altare reverenter proposita voluerunt ? Atque in hoc genere, ne persequamur ex ordine omnia Sedis Apostolicae documenta, quae innumerabilia sunt, feliciter nostrâ memoriâ contigit ut, Leonis XIII auctoritate et instantia, Aquinatis disciplina revivisceret ; quod quidem illustris decessoris Nostri promeritum tanti est, ut, quemadmodum alias diximus, si multa praeclara sapientissime ab eo constituta gestave non essent, ad immortalem Leonis gloriam hoc unum sufficeret. Iisdem mox vestigiis ingressus est sanctae recordationis Pontifex, Pius X, praesertim Motu proprio *Doctoris Angelici*, in quo illud praeclare dictum : « Post beatum exitum sancti Doctoris nullum habitum est ab Ecclesia Concilium in quo non ipse cum doctrinae suae opibus interfuerit. » Proxime autem, Benedictus XV, decessor Noster desideratissimus, plus semel id ipsum sibi placere professus est : cui dandum est laudi quod iuris canonici Codicem promulgavit, ubi, Angelici Doctoris « ratio, doctrina et principia » plane consecrantur.[1] Nos vero haec tanta divinissimo ingenio tributa praeconia sic probamus ut non modo Angelicum, sed etiam *Communem* seu universalem Ecclesiae Doctorem appellandum putemus Thomam, cuius doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, suam Ecclesia fecerit. At enim, quia prope infinitum est, quascumque rationes in hac causa decessores Nostri explicarunt, cunctas hic exsequi, tantum videtur Nobis ostendere, et Thomam supernaturali animatum spiritu, unde vivebat, scripsisse,

[1] Cfr. can. 1366 § 2.

et eius scripta, in quibus omnium sacrarum disciplinarum principia legesque tradantur, universalis dicenda esse naturae.

Etenim sive docendo sive scribendo hic divina pertractat, praeclarissimum dat theologis documentum illius quae inter sensus animi et studia intercedere debet necessitudo maxima. Nam, quemadmodum regionem aliquam longinquam bene habere cognitam non dicitur qui eius descriptionem quamvis subtilem cognoverit, sed qui aliquamdiu ibidem vixerit, sic intimam Dei notitiam sola scientiae pervestigatione nullus assequitur, nisi etiam cum Deo coniunctissime vivat. Jam vero sancti Thomae huc omnis theologia spectat, ut ad intime in Deo vivendum nos adducat. Ut enim puerulus ad Montem Casinum finem non faciebat rogandi « *quid est Deus ?* », ita quicumque ab eo sunt compositi libri, de mundi creatione, de homine, de legibus, de virtutibus, de Sacramentis, omnes denique in Deo sempiternae salutis auctore versantur.

Itaque de causis horum studiorum sterilitatis disputans, quae sunt vel curiositas, hoc est immoderata scientiae cupido, vel ingenii tarditas, vel contentionis perseverantiaeque fuga, nullum aliud eis vult esse remedium nisi magnam laboris alacritatem, quae pietatis ardore vigeat atque ex spiritus vitâ profecta esse videatur. Cum igitur triplici lumine studia sacra dirigantur, recta ratione, fide infusa et donis Sancti Spiritus, quibus quidem intelligentia perficitur, his omnibus nemo umquam amplius quam noster abundavit ; qui postquam in re quapiam perardua diligenter ingenii sui opes adhibuerat, difficultatum explanationem a Domino ieiuniis precibusque humillimis implorabat : Deus autem tam benignus supplicem audire consueverat, ut ad eum edocendum Apostolorum principes interdum delegaret. Quare non est mirum, si, cum vitae exitus appropinquabat, eum contemplationis gradum ascenderat, ut quicquid scripsisset, id omne summae levitatis, non secus ac *paleas*, sibi videri diceret, seque negaret iam dictare posse quicquam ; adeo iam solum aeterna spectabat, adeo nihil aliud nisi videre Deum expetebat. Omnino enim, auctore Thoma, hic est qui potissime sacris e studiis percipi fructus debeat, magnus Dei amor magnumque desiderium rerum aeternarum.

Sed is, cum docet exemplo suo, quomodo in eadem studiorum varietate versari nos oporteat, tum praecepta firma et stabilia tradit singularum disciplinarum. Nam principio, quis philosophiae naturam rationemque, partes earumque vim melius explicavit ? En qua perspicuitate convenientiam consensumque demonstret omnium inter se

membrorum, unde huius scientiae tamquam corpus efficitur. « Sapientis est — ait — ordinare. Cuius ratio est quia sapientia potissime est perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem : nam, etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius ad alteram cognoscere est solius intellectus aut rationis. Secundum autem diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Ordo enim quem ratio considerando facit in proprio actu pertinet ad philosophiam rationalem (seu *Logicam*), cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ad philosophiam autem naturalem (seu *Physicam*), pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit : ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et *Metaphysicam*. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae, quae in tres partes dividitur : prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur *Monastica;* secunda considerat operationes multitudinis domesticae, quae appellatur *Oeconomica;* tertia considerat operationes multitudinis civitatis, quae vocatur *Politica.* »[1] Quas philosophiae partes Thomas diligenter omnes pertractavit, propria singularum via, ita quidem ut ab iis profectus quae maxime humanae rationi coniuncta sunt, gradatim ad remotiora adscendens, denique « in supremo rerum omnium vertice »[2] constiterit.

Ac de mentis humanae potestate seu valore sanctum est quod a nostro traditur. « Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. »[3] Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat, affectionem : quos quidem errores *agnosticismus* consequitur tam nervose reprobatus Encyclicis Litteris *Pascendi.*

Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse *ipsum Ens subsistens*, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum : iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Concilio Vaticano solemniter enuntiatum, quod Pius X praeclare sic interpretatur : « Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per

[1] Ethic., lect. 1.
[2] C. Gent., II, c. 56 et IV, c. 1.
[3] C. Gent. II, c. 83.

visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse. »[1] Eiusdemque de metaphysicis doctrina, quamquam frequenter adhuc iniquorum iudicum acerbitatem nacta est, tamen, quasi aurum, quod nulla acidorum natura dissolvitur, vim splendoremque suum etiam nunc integrum retinet; recte igitur idem decessor Noster : « Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. »[2]

Profecto nobilissima quidem in humanis disciplinis est philosophia, sed eam, ut res nunc sunt divina Providentia constitutae, ceteris excellere dicendum non est, cum ad omnem rerum universitatem haud pertineat. Etenim in ipso *Summae contra Gentes* itemque *Summae Theologicae* initio, sanctus Doctor alium rerum ordinem describit, positum supra naturam, eumque rationis captum excedentem, quem homo, nisi ei divina benignitas revelasset, numquam fuisset suspicatus. Haec est regio ubi dominatur fides : fidei autem scientia Theologia nominatur. Jam vero huiusmodi scientia eo perfectior in quopiam sit oportet, quo is fidei documenta melius calleat, simulque pleniorem aptioremque philosophandi facultatem habuerit. Non est autem dubitandum quin ad summum dignitatis culmen evecta Theologia sit per Aquinatem, cuius et numeris omnibus absoluta rerum divinarum cognitio fuit et intelligentiae vis facta mirifice ad philosophandum. Quare Thomas non tam sua philosophica institutione, quam huius disciplinae studiis, obtinet in scholis nostris magisterii principatum. Neque enim Theologiae est pars ulla, in qua non is incredibilem ingenii sui ubertatem felicissime exercuerit. Nam primum propriis ac genuinis fundamentis constituit apologeticam, bene definito discrimine, quod inter eas res quae rationis et quae fidei sunt, intercedit, accurateque naturali a supernaturali ordine distincto. Itaque sacrosancta Vaticana Synodus, cum statuit, quae de religione cognosci naturaliter possunt, eadem ut certo ac sincere cognoscerentur omnia, necessitate quadam revelari divinitus debuisse, ad mysteria vero cognoscenda divinam revelationem prorsus fuisse necessariam, iis utitur argumentis quae non aliunde nisi a Thoma mutuata est. Qui sanctum omnibus quicumque doctrinae christianae defensionem susceperint, illud vult esse principium : « Assentire iis quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint. »[3] Ostendit enim, etsi quae creduntur arcana

[1] Motu proprio *Sacrorum Antistitum*, d. I sept. MDCCCCX.
[2] Litt. Encycl. *Pascendi*, d. VIII, sept. MDCCCCVII.
[3] C. Gent. I, c. 6.

sint atque obscura, tamen apertas esse perspicuasque rationes quibus homo ad credendum adducitur, siquidem « non crederet, nisi videret esse credenda ».[1] Atque etiam adiungit, tantum abesse ut fides pro impedimento aut pro servili hominibus imposito iugo putanda sit, ut contra in maximi beneficii loco sit numeranda, siquidem « fides in nobis inchoatio est quaedam vitae aeternae ».[2]

Altera theologiae pars, quae in dogmatum interpretatione versatur, ipsa quoque auctorem habet omnium locupletissimum Thomam ; neque enim quisquam aut penetravit altius aut subtilius exposuit augusta quaecumque sunt mysteria, ut de vita Dei intima, de praedestinationis aeternae obscuritate, de supernaturali mundi gubernatione, de oblata naturis ratione praeditis facultate sui finis assequendi, de humani generis redemptione a Jesu Christo facta eademque per Ecclesiam continuata, perque Sacramenta, quae utraque ab Angelico Doctore « quaedam divinae Incarnationis reliquiae » appellantur.

Idem praeterea solidam theologiae doctrinam de moribus condidit, quae ad dirigendos totos humanos actus valeat supernaturali hominis fini congruenter. Et quoniam hic plane est in theologia perfectus, ut diximus, rationes certas dat et praecepta vivendi non modo hominibus singulis, sed societati etiam et domesticae et civili ; in quo tum oeconomica tum politica morum scientia consistit. Hinc illa praeclara quae sunt in Summae Theologicae parte secunda de paterno regimine seu domestico et de legitimo imperio vel civitatis vel nationis, de iure naturae et de iure gentium, de pace et de bello, de iustitia et de dominio, de legibus et de obtemperatione, de officio vel privatorum necessitati vel prosperitati publicae consulendi, idque cum in naturali ordine tum in supernaturali. Quod si privatim, publice atque in mutuis nationum inter nationes officiis haec sancte inviolateque praecepta serventur, iam nihil aliud requiratur ad eam hominibus conciliandam « pacem Christi in regno Christi » quam orbis terrarum tantopere desiderat. Optandum est igitur, ut quae in gentium iure praesertim explicando legibusque iis quibus populorum inter ipsos rationes ordinantur, Aquinas docet, ea, cum verae *Nationum Societatis* — quae dicitur — fundamenta contineant, magis magisque pertractentur.

Nec minus nobilitata est eius in asceticis mysticisque scientia ; is enim, universa morum disciplina ad virtutum rationem donorumque

[1] II-II, q. I, a. 4.
[2] Qq. disp. de Verit., q. XIV, a. 2.

revocata, eamdem vel rationem vel disciplinam egregie definit pro vario hominum ordine, sive qui commune institutum secuti, velint vivere, sive qui ad christianam spiritus perfectionem absolutionemque contendant, iique in duplici vitae genere actuosae et contemplativae. Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adiuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cuiusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit.

Atque hic, quidquid composuit, accurate in divinis Litteris fundavit et exstruxit. Nam sibi persuasum habens Scripturam in omnibus et singulis partibus vere esse verbum Dei, eius interpretationem ad eas ipsas leges diligenter exigit, quas proxime decessores Nostri, Leo XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus Deus*, et Benedictus XV Litteris item Encyclicis *Spiritus Paraclitus*, sanxerunt ; positoque eo principio « Auctor principalis Scripturae sacrae est Spiritus Sanctus .... Homo autem fuit auctor instrumentalis »[1], de Bibliorum absoluta fide historica nullum patitur esse dubium, sed verborum sententiae seu sensus litteralis fundamento ubertatem divitiasque constituit sensus spiritualis, cuius triplex genus allegoricum, tropologicum, anagogicum subtilissime explicare consuevit.

Denique, singulari quodam dono ac munere id habuit noster, ut suae praecepta disciplinae in liturgiae preces hymnosque converteret, itaque divinae Eucharistiae vates et praeco maximus fieret. Etenim, ubicumque terrarum et gentium est Ecclesia catholica, ibi ad sacra studiose utitur semperque usura est his Thomae canticis, in quibus simul summa quaedam inflammatio spirat supplicantis animi, simul de augusto Sacramento, — quod praecipue *Mysterium Fidei* appellatur, — doctrinae ab Apostolis traditae eiusmodi inest enuntiatio, qua nulla perfectior. Haec si considerentur, itemque illud ipsius Christi praeconium, quod supra attulimus, sane mirabitur nemo quod hic Doctoris Eucharistici quoque cognomen accepit.

Jam ex iis quae hactenus memorata sunt, haec factu quidem peropportuna colligimus. Primum intueantur oportet sanctum Thomam nostri praesertim adolescentes, magnarumque virtutum decora quae

[1] Quodlib. VII, a. 14, ad. 5.

in eo elucent, diligenter imitando consectentur ; ante omnia humilitatem quod est spiritualis vitae fundamentum et castimoniam. Discant ab homine summi ingenii summaeque doctrinae, cum omnem tumorem animi horrere, tum submissione supplici divini luminis copiam suis conciliare studiis ; discant, eodem magistro, nihil tam vigilanter quam voluptatis blandimenta refugere, ne scilicet ad sapientiam contemplandam caligantes mentis oculos adiiciant. Nam quod ipse vivendo praestitit, ut diximus, sic confirmat praecipiendo : « Si quis abstineat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. »[1] Quare divinis admonemur Litteris : *In malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*[2] Itaque si Thomae pudicitia tum cum in extremum discrimen adductam vidimus, cecidisset, verisimile est nequaquam Ecclesiam suum Doctorem Angelicum habituram fuisse. — Quandoquidem igitur videmus, corruptelarum illecebris deceptos, iuvenum plerosque iacturam maturrime facere sanctae puritatis, seque dedere voluptatibus, Nos, Venerabiles Fratres, vehementer vobis auctores sumus ut *Militiae Angelicae* societatem, castimoniae Thomae praesidio conservandae custodiendae conditam, usquequaque, praecipue in sacrorum alumnis propagetis : indulgentiae autem pontificalis munera, quibus a Benedicto XIII aliisque decessoribus Nostris cumulata est, equidem confirmamus. Et quo facilius animum quis inducat huic Militiae dare nomen, iis qui eam participant facimus potestatem, loco cinguli, gestandi suspensum collo sacrum numisma, cuius in adversa parte imago expressa sit sancti Thomae cum Angelis ei zonam accingentibus, in aversa Dominae Nostrae Reginae Sacratissimi Rosarii.

Quoniam autem sanctus Thomas omnium scholarum catholicarum rite est patronus constitutus, is qui utramque sapientiam, ratione quaesitam divinitusque inditam, mirabiliter in se, ut diximus, coniunxit ; qui difficillimis nodis expediendis ieiunia precationesque fere adhibuit ; qui instar omnium librorum Jesu Christi Crucifixi imagine usus est ; idem, inquimus, sacrae iuventuti sit documento, quemadmodum in studiis optimis recte magnoque cum fructu se exerceat. — Homines vero religiosarum familiarum tamquam in speculum inspiciant in Thomae vitam, qui oblatos dignitatis gradus vel amplissimos recusavit ob eam causam ut in perfectissimae obedientiae exercitatione vivere

[1] II-II, q. CLVII, a. 2.
[2] Sap., I, 4.

et in suae sanctitate professionis emori posset. — Omnibus denique quotquot sunt Christi fideles cum ab Angelico Doctore pietatis in augustam caeli Reginam capere exemplum, cuius et salutationem Angelicam frequentare et dulce Nomen suis pagellis inscribere consueverat, tum vero ab ipso Doctore Eucharistico amorem in divinum Sacramentum petere licebit. Idque ante alios sacerdotibus, ut est consentaneum : « Quotidie enim unam Missam dicebat (Thomas) nisi cum infirmitas impedisset, et aliam audiebat socii vel alterius, ad quam ipse frequentius ministrabat » ait eius vitae scriptor diligentissimus ; at quis explicare dicendo possit quo spiritus fervore sacrum faceret, qua se diligentia ad illud compararet, quas divinae Maiestati grates, eodem confecto, persolveret ?

Deinde ad errores effugiendos, in quibus omnium huius temporis miseriarum fons est et caput, religiosius quam umquam alias, est in Aquinatis institutione consistendum. Omnino enim Modernistarum in omni genere Thomas opinionum commenta convincit ; in philosophia vim et potestatem humanae intelligentiae, ut memoravimus, tuendo, firmissimisque argumentis Deum esse probando ; in re dogmatica supernaturalem a naturae ordine discriminando causasque credendi et ipsa dogmata illustrando ; in theologia omnia quae fide creduntur non in opinione niti sed in veritate, eademque immutari non posse ostendendo ; in re biblica genuinam divinae inspirationis notionem tradendo ; in disciplina morum, in re sociali et in iure recte principia ponendo de iustitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva, et quae iustitiae cum caritate sint rationes explicando; in ascetica de christianae vitae perfectione praecipiendo, atque etiam aequales suis temporibus adversarios religiosorum ordinum oppugnando. Denique contra illam quae vulgo iactari solet, rationis humanae a Deo solutam libertatem, noster primae Veritatis iura summique Domini in nos auctoritatem affirmat. Hinc apparet satis esse causae quamobrem Modernistae nullum Ecclesiae Doctorem tam metuant quam Thomam Aquinatem.

Quemadmodum igitur olim Aegyptiis in summa annonae caritate dictum est *Ite ad Joseph*, a quo sibi ad alendum corpus frumenti suppeditaretur copia, ita iis, quotquot nunc sunt in desiderio veritatis, *Ite ad Thomam* Nos dicimus, ut ab eo sanae doctrinae pabulum, quo affluit, in sempiternam suorum animorum vitam petant. Atque hoc pabulum in promptu esse et parabile omnibus, cum causa ageretur de ipso Thoma in beatorum caelitum numerum adscribendo, sic est

iurisiurandi religione testatum : « Sub huius Doctoris lucida et aperta doctrina floruerunt quamplures magistri religiosi et saeculares, propter modum compendiosum, apertum et facilem .... etiam laici et parum intelligentes appetunt ipsa scripta habere. »

Nos autem, quae et decessores Nostri in primisque Leo XIII [1] et Pius X [2] decreverunt et Nosmet ipsi anno superiore mandavimus, ea omnia volumus sedulo attendant inviolateque servent ii praesertim quicumque in clericorum scholis maiorum disciplinarum magisteria obtinent. Iidem vero sibi persuadeant tum se suo officio satisfacturos itemque exspectationem Nostram expleturos esse, si cum Doctorem Aquinatem, scripta eius diu multumque volutando, adamare coeperint, amoris huius flagrantiam cum alumnis disciplinae suae, ipsum Doctorem interpretando, communicent, idoneosque eos reddant ad simile studium in aliis excitandum.

Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur [3] ut « philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur.

Itaque, quoniam universi nominis christiani refert sacra haec saecularia digne celebrari — siquidem in Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est Ecclesiae docentis auctoritas — placet Nobis admodum ut huiusmodi celebratio anno vertente, a die XVIII mensis iulii ad exitum anni proximi, toto orbe terrarum fiat, ubicumque adolescentes clerici rite instituuntur ;

[1] Litt. Encycl. *Aeterni Patris*.

[2] Motu proprio *Doctoris Angelici*, d. XXIX iunii. MDCCCCXIV.

[3] Can. 1366 § 2.

videlicet non solum apud Fratres Praedicatores, cui quidem Ordini, ut verbis utamur Benedicti XV «laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit »[1] sed etiam apud ceteras familias religiosorum, atque in omnibus Clericorum Collegiis, magnis Lyceis scholisque Catholicis, quibus ipse datus est Patronus caelestis. Par erit autem hanc almam Urbem, in qua Magisterium Sacri Palatii aliquandiu gessit Aquinas, ad haec agenda solemnia principem exsistere: sanctaeque laetitiae significationibus ante omnia Pontificium Collegium Angelicum, ubi Thomam tamquam domi suae habitare dixeris, tum quae praeterea Romae adsunt Clericorum Athenaea ceteris sacrorum studiorum domiciliis praestare.

Nos vero ad eiusdem solemnitatis vel splendorem vel fructum augendum haec pro Apostolica Nostra potestate tribuimus:

1) ut in omnibus Ordinis Praedicatorum ecclesiis itemque in quavis alia sacra aede aut sacello quod populo pateat vel patere possit, praesertim apud Seminaria, Collegia vel domus sacrae iuventuti educandae, supplicationes in triduum vel in octavum vel in nonum diem habeantur, propositis iisdem pontificalis indulgentiae muneribus, quae in usitatis sanctorum beatorumque caelitum supplicationibus lucranda proponuntur;

2) ut in ecclesiis tum Fratrum tum Sororum ex Ordine Sancti Dominici semel per solemnia saecularia, quolibet ex iis diebus, liceat omnibus rite peccata confessis et Eucharistico epulo refectis plenariam peccatorum veniam consequi toties, quoties ad altare Sancti Thomae pias preces fuderint;

3) ut item in ecclesiis Ordinis Dominiciani possint sacerdotes sodales vel tertiarii, anno saeculari vertente, quavis feria quarta aut primo quoque die per hebdomadam libero, Missam in honorem Sancti Thomae, ut in eius festo celebrare, cum *Gloria* tamen et *Credo*, vel sine iis, pro diei ritu, et plenariam peccatorum remissionem lucrari; cuius indulgentiae etiam qui eidem Missae adfuerint, usitatis quidem condicionibus, compotes sint.

Praeterea faciendum est, ut apud sacra Seminaria ceterasque domos clericis instituendis hoc toto temporis spatio aliqua celebris de philosophia aliisve gravioribus disciplinis disputatio in honorem Angelici Doctoris habeatur. Atque ad agendum posthac ita festum

[1] Act. Apost. Sedis, vol. VIII, 1916, p. 397.

diem sancti Thomae, quemadmodum patrono omnium scholarum catholicarum dignum est, volumus eum diem studiosis esse feriatum, eumque non tantum solemni sacro, sed etiam — saltem in Seminariis et apud Religiosorum familias — eiusmodi disputatione celebrari, quam modo diximus.

Ad extremum, quo nostrorum studia, Aquinate Magistro, in Dei gloriam Ecclesiaeque fructum cedant quotidie maiorem, his Litteris precandi formulam, qua ipse utebatur, adiungimus, Vosque obsecramus ut evulgandam curetis. Eam autem quotiescumque quis rite recitaverit, sciat, auctoritate Nostra, septem annorum totidemque quadragenarum poenam sibi esse remissam.

Auspicem vero divinorum munerum ac testem paternae benevolentiae Nostrae, Vobis, Venerabiles Fratres, et clero populoque unicuique vestrum credito apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX mensis iunii, in festo Principum Apostolorum, anno MDCCCCXXIII, Pontificatus nostri secundo.

PIUS PP. XI

Oratio

Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres Angelorum hierarchias designasti, et eas super caelum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes elegantissime distribuisti : Tu, inquam, qui verus Fons Luminis et Sapientiae diceris, ac supereminens Principium, infundere digneris super intellectus mei tenebras, tuae radium claritatis, duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum scilicet, et ignorantiam. Tu, qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infundas. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam. Ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas : Tu qui es verus Deus et homo, qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

(Acta Apostolicae Sedis, Anno XV, Vol. XV, pp. 309–326.)

Die Kanonisationsbulle des hl. Thomas von Aquin.

Anläßlich des Thomas-Jubiläums wendet sich unsere Aufmerksamkeit naturgemäß auch jenem *Schriftstück* zu, durch welches Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323 den Englischen Lehrer unter die Zahl der Heiligen aufnahm.

Der Wortlaut desselben war uns bis vor wenigen Monaten bloß aus *Abschriften* bekannt, die unmittelbar nach der Ausfertigung der Bulle gemacht worden waren und die den verschiedenen gedruckten Bullarien als Vorlage dienten. Die *Original-Pergamentbulle* selber schien durch Jahrhunderte verloren zu sein, bis sie, infolge eines glücklichen Zusammentreffens, unmittelbar vor dem Anbruch des Jubeljahres durch Frl. M. Th. Porte im Departementsarchiv zu Toulouse (Archives départementales de la Haute-Garonne, Série H, Dominicains, liasse 99) wieder aufgefunden wurde. Den Ausführungen zufolge, die Abbé Auriol, Präsident der Südfranzösischen Archäologischen Gesellschaft, in einer Versammlung eben dieser Gesellschaft vom 5. Juni l. J. machte, war die Original-Bulle den Zisterziensern von Fossa-Nuova (bei Frosinone im Neapolitanischen), wo Thomas gestorben und wo seither sein Leib ruhte, übergeben worden. Als im Jahre 1368 bezw. 1369 auf Anordnung Papst Urban V. die Überführung der Reliquien nach Toulouse erfolgte, wurde auch die Bulle dorthin verbracht.

Wir geben im folgenden den Text der Bulle wieder.[1]

[1] Näheres über die Geschichte und Beschaffenheit der Bulle bieten die Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum, a. XXXI (1923) pp. 173–192.

Johannes episcopus, servus servorum dei Venerabilibus fratribus Universis, Patriarchis, Archiepiscopis et Episcopis ac Dilectis filiis Electis, Abbatibus, Prioribus, Decanis, Archidiaconis, Archipresbiteris, aliisque Ecclesiarum Prelatis, ad quos littere iste pervenerint, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Redemptionem misit dominus *populo suo*, cum dei verbum in virginalis uteri thalamo spiritus sancti cooperatione conceptum, *caro factum est et habitavit in nobis*, verbo suo nos instruens, exemplo nos docens, celestia reserans, occulta depromens, miraculis roborans, ac sacri eloquii testimoniis futura eadem fuisse confirmans, tandemque se deo patri in ara crucis hostiam acceptabilem offerens, peccata nostra pio cruore detersit, descendensque ad inferos spoliavit infernum, ac tertia die resurgens a mortuis, et *per quadraginta dies apparens* discipulis suis *et loquens de regno dei*, ipsis cernentibus est elevatus in celum, et *captivam* ducens *captivitatem, dedit dona hominibus* quibus patescere celum innotuit, reserata dudum clausa in se credentibus ianua paradisi. Patet ergo celum credentibus, patet humilibus, patet et hiis maxime qui honestatis, paupertatis et obedientie votis se deo, a quo per inobedientiam stulti discesserant, voluntaria sponsione devovent. *Regnum* enim *celorum vim patitur, et violenti rapiunt illud*, dum propriis subactis affectibus, violentia quadam ad superiora contendunt.

Hec itaque beatus Thomas de Aquino, ordinis fratrum predicatorum, sacre theologie doctor, nobilis quidem genere, sed nobilior conversatione, fama clarus, vita clarissimus, sedula meditatione revolvens, et attenta deliberatione discernens, dum adhuc infra pubertatis annos existeret, ipsius ordinis predicatorum habitum suscepit, in eo, invito patre etiam, qui eius felicibus actibus invidebat, constantius mansit, ac in ipso tandem regularem professionem emisit, ubi in brevi adeo scientia, vita et moribus profecit, ut etate adhuc iuvenis ad sacerdotium promoveretur, et ad eiusdem theologie magisterium Parisius, loco utique celeberrimo, assumptus, magno inibi sui suique ordinis, ac Parisiensis studii favore per multorum annorum curricula cathedram regeret magistralem. Quippe cum illi vita existentiam, conversatio famam, doctrina pareret opinionem, opera divulgationem, eandemque tam brevi confecta tempore, admirationem merito exhiberent ut illud psalmi : *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra*, in eo verissime impleretur. Quod utique thema idem

sanctus, dum esset in sacra pagina incepturus assumpsit, quodque, ut fertur, revelatione sibi post suam orationem facta didicerat, dum propter iuventutem suam ipse se inhabilem ad magisterium reputans, quid proponeret in instanti sibi principio hesitaret.

Nam et in primitivis scientiis et diversis philosophie partibus, ut non esset otiosus, sed operaretur terram, necnon in sacre scripture pagina, tam super novum quam vetus testamentum scripta, plurimaque alia opera in dei laudem, fidei dilatationem, eruditionemque studentium, clara, cum sciens esset, famosa, cum cognitus, non absque specialis doni gratie infusione perfecit. *Doctrina* quippe *prudentium facilis*, et *omnino scientis signum est posse docere.*

Perfecit utique vir peritus, a terrenorum ambitione semotus, et ad celestium assecutionem intentus, profecto vacans studio, intendebat deo, pretermittebat terrena, ut assequeretur eterna, premittebat divina ut roboraretur in scola, cum singulis diebus antequam lecturus ascenderet cathedram, vel distraheretur ad alia, missam unam celebraret, aliam audiret vel duas integre missas si non celebrasset audiret, in quibus, et alias etiam in oratione, cum in illa foret assiduus, lacrimarum effusionem, mentis sue dulcedinem, devotionemque deo, cui nihil est absconditum, revelabat.

Cumque castitatis nitore canderet, in parsimonia devota hanc custodiebat humilitate, hancque eadem sobrietate medica nutriebat, adeo ut multi eum in carne virginitate mansisse incorruptum extimarent. Quod eiusdem sancti confessor ordinis memorati, qui longo tempore ipsius confessionem audierat, publice, ut ad nos testimonio fide digno pervenit, coram omnibus die defunctionis, eiusdem asseruit, dicens : *Ego confessionem generalem istius sancti viri audivi, de quo testificor, quia ita inveni eum purum, sicut puerum quinque annorum, quia numquam sue carnis sensit corruptelam.* Qui preterea vir dei, cibis religiosorum, vestimentisque communibus contentus, conversatione mitis, benignitate suavis, pietate misericors, humilitate subiectus, ceterarumque virtutum varietate redimitus, honorum supercilium, mulierumque cautius consortia spernebat ; non elatus, ut premineret, nec et disputans, quod et interdum disputantium solet esse commercium, iactator effectus, ut ampullosis, etiam si sibi eadem iniicerentur ab aliis, in illo palestrice silogizationis exercitio uteretur. Totus ergo dei famulus divinis operibus intentus, aut eruditioni, qua precellebat, aut predicationi, qua motivus erat, aut orationi, qua devotus, aut scripture, qua profundus, sedulus vacabat ; adeo ut preter

naturalis necessitatis, aut quietis horas, nullum sibi aut vix temporis spatium relinqueret otiosum.

Appropinquante autem die qua de hoc seculo migraturus erat ad dominum, quaque devicto, triumphatoque mundo, in perpetuas eternitates recipiendus erat in patria, nam *laborum bonorum gloriosus est fructus*, cum a felicis recordationis Gregorio. PP. X. predecessore nostro, ad Lugdunense Concilium propter eius eminentem scientiam diceretur esse vocatus, de Neapoli veniens, ubi tunc temporis more solito famose legebat ut doctor, et per maritimam transiens, cum ad monasterium Fossenove ordinis Cisterciensis Terracinensis Diocesis, parumper discrasiatus, per dies aliquot antea, id ipsum, ut illuc deferretur affectuose depostulans, pervenisset, intrans monasterium, plenus dei spiritu, hec verba protulisse refertur : *Hec requies mea in seculum seculi, hic habitabo quoniam preelegi eam.* Quod verum esse eventus edocuit, et sacri corporis sui inibi facta tumulatio manifestat. Cepit enim illic in infirmitate corporis gravari, eadem viribus paulatim destitui, infirmitatem tamen ipsam, etsi dierum plurium, non impatienter tolerans, sed equanimiter, totus ut erat humilis, patientia supportans, qua sibimet leniret infirmitatem, deo obedientia placeret, ministris de se, quod non intendebat, aggeneraret reverentiam, imitande queque patientie exempla preberet, adeo ut eiusdem monasterii Fossenove fratres inibi deo devotius famulantes, hec in sancto viro religionis exempla contemplantes, illius tunc infirmantis corpore prompti obsequiis mancipari, quem utique tanta refertum fore patientia cernebant singuli ligna de silva, singuli quaeque illi opportuna voluntarie propriis humeris deferebant, non extimantes fore conveniens, ut brutorum animalium humeri, in portandis eidem rebus accommodis prestarent obsequia, qui tantarum virtutum prerogativa pollebat.

Cumque in eadem infirmitate, de qua obiit, sacratissimum dei et domini nostri Ihesu Christi corpus, in cibum sumendum sibi et viaticum deferretur, totus profusus in lacrimas, et dulci amore eiusdem anima assueta dulcedini dei liquefacta, inter cetera multa, et decora, que protulit, hec vel similia fidei et devotionis verba, toto illius Monasterii conventu, multisque dicti Predicatorum et Minorum ordinum assistentibus fratribus, eructasse refertur : *Ego de isto sacratissimo corpore dei et domini nostri Ihesu Christi et aliis sacramentis multa docui, multa conscripsi in fide Christi Ihesu, et sancte Romane ecclesie, cuius correctioni cuncta subicio, cuncta expono.* Receptoque deinde ab ipso eodem vivifico sacramento, cunctisque aliis sacramentis ecclesie debita vene-

ratione, cum lacrimarum effusione, susceptis, tertio die obdormivit in domino, cui credidit, quem amavit, et tota mentis affectione dilexit. *Fidelis* inquam *servus et prudens* non pertinax, non proprio sensui aut prudentie initens, et nulla de se scientie sue opinione superbus, nam *qui prescrutator est maiestatis opprimetur a gloria.* Unde sapienter doctor idem, atque humiliter, ut prefati sumus, omnem suam verbo vel scripto doctrinam ad eiusdem ecclesie fidei normam fideli devotione reduxit, quam Petri ore diffusam stabilem noverat, et nullis concussionum flatibus agitandam ; cum post veram divinitatis Christi recognitionem qua respondit ; *Tu es Christus filius de vivi*, ab ipso audire meruerit : *Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo ecclesiam meam* : et alibi : *Ego pro te rogavi Petre ut non deficiat fides tua* ; dumque pro Petro Christus rogat, pro ipsius ecclesia intercedit.

Verum quia dignum erat et consonum, ut quem deus viventem in hoc seculo tantis suis donis, gratiisque perfecerat, assumptum in celis sanctificatum fore hominibus declararet, multis eumdem virum dei post ipsius de hac vita transitum licet etiam antea nonnulla fecisse memoretur, magnisque fecit clarere miraculis, multis, clarisque signis gloriosus coruscare, ut illud psalmi merito de ipso dicamus : *Scitote quia mirificavit dominus sanctum suum*, sicque vita eius attestaretur miraculis, et illius miracula eiusdem vite testimonium perhiberent. De quibus pauca de multis in dei laudem sancti huius commendationem, aedificationem fidelium, idoneis comprobata testibus, praesentibus subnectemus.

Post septimum namque mensem, vel circa, a die obitus ipsius sancti Thome de Aquino, cum corpus eius, quod in capella sancti Stephani dicti monasterii, per idem tempus sepultum extiterat, ad sepulcrum eiusdem, primum scilicet, iuxta altare maius ecclesiae monasterii antedicti, unde ad tempus per monachos eiusdem monasterii, timoris causa sublatum fuerat, ne corpus ipsius omnino de dicto monasterio tolleretur, per translationem denuo exhumatum, deferri exinde decrevissent, in apertura ipsius sepulcri eiusdem capelle sancti Stephani, tanta fragrantis odoris suavitas manavit, quod totam ipsam capellam, claustrumque ipsius monasterii quod diffusum est, mira eadem suavitate replevit. Que de ipsius sancti corpore exiens, prout ex solicita, curiosaque monachorum ipsorum indagine est compertum, mirifice fundebatur. Propter quod maiori per monachos concepta ad ipsum devotione, totus conventus processionaliter priore tamen dicti monasterii, cum quibusdam ex monachis paramentis induto, corpus ipsum ad prefatum primum eius sepulcrum honorifice detulerunt,

cantantes in crastino, propter illa quae viderant, missam veluti de uno confessore solemniter. Cum reputarent incongruum, si missam de *Requiem eternam*, ac si pro defuncto, pro illo cantarent. Hanc similemque fragrantiam post septem annorum spatium, quidam ex testibus, quidam vero quasi post quatuordecim annorum spatium sensisse se referunt, dum corpus ipsum diversis ex causis per temporum vices sedulo inspexissent. Quippe odor, carnis eius munditiam deo acceptam exprimebat, orationum illius odoramenta representabat, famam quoque claram eius diffusionemque virtutum, et illarum aromata non celabat.

Quidam arte cirurgicus, sed per decennium infirmitate podagricus, ita quod ire per se, vel ambulare nequaquam absque baculorum substentatione, aut aliorum suffragio poterat, se deo et beato Thome devovens, iuxtaque eius tumulum incumbens, oratione facta, sanus prosiliit, et currens deum laudans, quod meritis eius esset de tam longe infirmitatis languore curatus.

Alter quidam ex horribilis quadam visione fanthasmatis timiditate percussus, pedibus manibusque contractus fuit, et ore ac facie distortus, sensibus carens, et omni virtute destitutus, ita quod loqui non poterat, sed mortuo similis videbatur ; adeo ut igne membris eius admoto nullatenus sentiret, portatus ad tumulum illius post morulam, liber, et sanus omnino a dicto sepulcro surrexit.

Alius dum non devote de sancto sentiret, virtutem dei in sancto, in se duplicem expertus est, infirmitatis dum contempnit, sanitatis dum a contemptus culpa discedit. Nam cum sibi, devotionis causa a quodam capellano plures venerande reliquie monstrarentur, ipseque ostensor pretiosiores adhuc se habere reliquias, videlicet manum fratris Thome de Aquino, fateretur, illico hunc derisorie de hiis truffantem, cum eas videre non curaret dicens : sanctus non est, sed quidam ordinis Predicatorum frater, tremor apprehendit, et capud eius ad modum cuiusdam magne ciste grossum, et valde ponderosum sibi esse videbatur, sed infirmitate correctus, et penitens, simulque de sua incredulitate, dictisque deplorans, dum veniam a sacerdote petitam obtinuit, reverenter manum eiusdem sancti Thome deosculans, confestim a tremore et inflatione capitis liberatus evasit, sensitque progredientem, ut retulit, maximum ex dicta manu suavitatis odorem. Qui odor cum ipsius curati caputio, personaeque ex tactu manus eiusdem per magnum tempus inhereret, multis eumdem postmodum percipientibus, siscitantibusque quid esset, hoc signo narrare quod acciderat, etsi nolens, miraculum cogebatur.

Notarius quidam dum ad mensam sanus accederet, surgens ab illa gravi squinantie infirmitate tentus est. Duobus diebus propterea et linguam movere non potuit, et loquelam amisit. Cumque multa ei medicorum remedia adhibita, quin eadem infirmitas in augmentum procederet non prodessent, immo de illo desperarent : ad sanctum conceptam devotionem, ut ad tumulum eius deferretur, quam lingua non valebat, manus sue scriptura deprompsit. Verum cum illuc repugnante uxore sua, quia mulieribus intrare prefati monasterii ecclesiam non liceret, nequaquam duceretur, ipse hoc infirmus advertens infra seipsum, eidem beato viro, se, ut eum liberaret, affectuosius commendavit. Cepit ex tunc linguam ducere, meliorari, et convalere, ac brevi temporis intervallo perfecte curatus fuit.

Dum alius quidam per septem ebdomadas, et ultra, febre cotidiana, malo epatis et stomachi affligeretur, quadam die veneris, cum peius haberet, auditis quibusdam miraculis, que per virum dei facta esse dicebantur, cum se ad ipsum devotione sequenti die sabbati de sero, uxoris sue suasibus, eaque presente, devovisset : die dominico proximo in mane se a prefatis infirmitatibus plene reperit liberatum.

Mulier quedam, cum filium suum duorum mensium in cunis decubantem periclitari, non immerito formidaret, pro eo presertim, quod per menses quatuor ex surditate adeo gravata esset, ut decies exclamata, vagientem etiam puerum vix audiret, viri sui inductione, qui mestus una cum illa communis filii periculo condolebat, predicto viro dei, ut eam ab eadem infirmitate eriperet obnixius devovit, emissoque voto, cum nocte secuta dormisset, in crastino se liberatam sancti meritis reperit, ut optabat.

Puella gutturis sui fauces squinantie habens infirmitate constrictas, in tantum ut nec quid sumere solidum, aut liquidum valeret, et hanelitus sibi meatus, ut vix respirare posset intercluderentur ; dum devote se beato viro, a matre persuasa commendaret, ductaque foret in crastinum ad dictum monasterium Fossenove, superpositis gutturi suo dicti viri sancti reliquiis in quadam cassa delatis, confestim melioratam se sensit, panem comedit, perfecteque sanata redivit.

Quidam prefati monasterii Fossenove conversus, adeo gravem in brachio dextro, et spatula dolorem patiebatur, ut ipsum brachium, quod per trium mensium cum dimidio spatium detulerat suspensum ad collum, ei erat inutile, dolore presertim vehementer afflictum. Qui cum requisitum medicorum remedium non haberet, et amplius dolore gravaretur, dum dicto sancto pro sua liberatione se quodam emisso

voto humilius commendasset, seque supra eius tumulum posuisset; ibidem obdormivit, ac excitatus deinde a quodam dicti monasterii monacho, brachium, quod linteo prius habebat, incumbens, collo adhuc dependenti, extractum a linteo reperit, excitatorumque a sompno more, dum ambas manus capiti suo, ut ipsum scalperet, apposuisset, se liberatum intellexit, id confratribus retulit ac astantibus, quod notum fuerat, miraculum non celavit.

Infans quidam quatuor annorum tumorem, et ruborem in costis et crure usque ad pedem patiebatur adeo afflictivum, ut nec a matre sua, vel alio tangi sine lesione, et clamore suo, aliquatenus potuisset; movere se non poterat, per mensem in tanto dolore et anxietate fuit; a medicis spes curationis eius sine incisione pueruli non inveniebatur; illaque, si fieret, perpetuo eum in persona futurum impeditum, mestis amaritudine mentibus nunciabat, deficiente natura, artisque suffragio non invento, recursum est ad deum, qui gloriosus est in sanctis suis, faciens prodigia. Nam mater infantuli, que ipsum diligebat, ut mater, eum beato Thome devotius commendavit, ut a dicta infirmitate absque incisione suis meritis liberaret. Delatus est puer ad monasterium, positus super tumulum sancti, postque aliquantulam morulam, sanus inde surrexit.

Hec sunt igitur *testimonia tua*, deus, quae de hoc viro iusto, nobis *credibilia facta sunt nimis*; nam *si testimonium hominum accipimus, testimonium dei maius est*, quo eius animam celum possidere iam credimus: intercessorem ipsum expectamus: ac inter sanctorum agmina quasi stellam matutinam eum fidimus esse locatum. Unde fidem tuam in nobis, bone Ihesu, nutris, spem erigis, dilectionis caritatem accendis. Letetur itaque mater ecclesia, exultet Italia, parens Campania iocundetur, predicatorum sacer ordo iam iubilet, religiosorum devotio concrepet; doctorum turba complaudat, animentur ad studia iuvenes, provecti non torpeant, senes delectentur in illis, omnes in humilitate proficiant, contemplationem non deserant, mandata dei seduli exequantur. Nam *dedit illi cor ad precepta, et legem vite, et discipline, et sapientia humiliati exaltabit caput illius. In medio* enim *ecclesie aperuit os eius, et implevit eum dominus spiritu sapientie, et intellectus, stolam glorie induit illum.* Nam veritas, que Christus est, ipsa veris non fictis doctoribus pollicetur: *Qui elucidant me, vitam eternam habebunt.* Quamvis ipse verus iustitie sol, stellarum illustratione non egeat, nec illarum radiatione, cum illuminentur ab ipso, clarescat. Habitat enim lucem inaccessibilem, *qui est splendor glorie et figura substantie*

eius, idcirco tenebris non obscuratur, ut deficiat, aut nebulis obfuscatur, ut sue claritatis radios non diffundat.

Ceterum, quia rationis ordo depostulat, ut triumphantem in celis ecclesiam devota in terris militans subsequatur, illumque veneratione proficua percolat, quem in celestibus agminibus positum, deum glorificare cognoscit, Nos, de sanctitate vite ac miraculorum veritate confessoris eiusdem, non semel tantum, sed et primo, et secundo, non festine, sed mature inquiri fecimus, et per Nos etiam, et fratres nostros sancte Romane ecclesie Cardinales, inquisitionem huiusmodi, exacta discussione examinavimus diligenter, ut tanto firmius quanto maturius, tanto certius quanto disquisitius, inquisitum et examinatum existeret, in sic arduo sicque difficili negotio procedere valeremus. *Difficile* namque *extimamus que in terra sunt et que in prospectu sunt, invenimus cum labore. Que autem in celis sunt, quis investigabit?* Cumque per huiusmodi nostram et eorumdem fratrum nostrorum examinationem solicitam, et solicitudinem examinatam, vitam eius sanctam, et miracula vera, eius meritis facta, probata fuisse constiterit supplicantibus Nobis idipsum humiliter, et devote, multis tunc relatis apud sedem apostolicam existentibus, de dictorum fratrum nostrorum consilio et assensu, auctoritate dei omnipotentis, patris, et filii, et spiritus sancti, et beatorum apostolorum Petri et Pauli, et nostra, eum sanctorum confessorum cathalogo duximus ascribendum.

Ideoque universitatem vestram monemus, et hortamur attente, per apostolica vobis scripta precipiendo mandantes, quatinus nonis martii festum confessoris eiusdem devote, ac solemniter celebretis, et faciatis a vestris subditis veneratione congrua celebrari, ut pia eius intercessione, et hic a noxiis protegi, et in futuro sempiterna gaudia consequi valeatis.

Ut autem ad venerabile ipsius sepulcrum ardentius, et affluentius christiani populi confluat multitudo, ac celebrius eiusdem confessoris colatur festivitas, omnibus vere penitentibus et confessis, qui cum reverentia illuc in eodem festo annuatim accesserint, ipsius suffragia petituri, de omnipotentis dei misericordia, et eorumdem beatorum Petri et Pauli, apostolorum eius, auctoritate confisi, unum annum, et quadraginta dies; accedentibus vero annis singulis ad predictum sepulcrum infra septem dies festum ipsum immediate sequentes, centum dies de iniuncta sibi penitentia misericorditer relaxamus.

Datum Avinione, xv Kal. Augusti, Pontificatus nostri Anno Septimo.

Die wissenschaftliche Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquin.

Von G. M. MANSER O. P.

Unice Veritatis amator.

(LEO XIII. Enc. « Aet. Patris ».

Unter den bildlichen Darstellungen des hl. Thomas ist jene mit der brennenden Sonne auf der Brust eine der verbreitetsten. Die strahlende Sonne ist das Bild der *Wahrheit*.

Das Kausalverhältnis zwischen dem Philosophen und seiner Philosophie — oder überhaupt zwischen Urheber und Werk — gestattet gegenseitige Schlüsse von dem einen auf das andere, von der Person auf das Werk und von dem Werke auf die Person.

Das berechtigt auch zur Unterscheidung einer doppelten *Charakteristik*, einer *persönlichen* und einer *doktrinären*, die beide ebenfalls wieder ursächlich einander bedingen und ergänzen. Die erstere sucht nach dem persönlichen Gepräge, aus dem ein System hervorgegangen, fahndet also nach dem tiefsten seelischen Grundzuge, aus dem das persönliche schöpferische Arbeiten und Schaffen hervorging, sich erklärt und in seiner mannigfaltigen Vielheit und Vielgestaltigkeit ein mehr oder weniger einheitliches Bild der schöpferischen Persönlichkeit selbst zum Ausdrucke bringt. Die letztere charakterisiert das System selbst durch lehrinhaltliche Momente, grundlegende Lehrpunkte aufzeigend, welche das System in seiner Eigenart näher bestimmen, von andern unterscheiden und seiner lehrinhaltlichen Vielgestaltigkeit ein einheitliches Gepräge geben. Auf den Aquinaten angewandt, denken wir hier an die **persönliche Charakteristik.**

Der Versuch, die wissenschaftliche Individualität des hl. Thomas näher zu charakterisieren, ist nicht neu und nicht leicht. In Thomas

tritt uns äußerlich nicht jene gewaltige Individualität entgegen, die wir in Albert d. Gr. kennen, der als Lehrer, Ordensleiter, Bischof, Kreuzprediger, Friedensbote der Hadernden, mit kraftvoller Hand in die großen äußeren Ereignisse des 13. Jahrhunderts hineingreift und mit Bonaventura unter allen großen Scholastikern äußerlich am meisten hervortritt. Thomas ist, neben der Erfüllung seiner Pflichten als Ordensmann, *ausschließlich der Mann der Wissenchaft,* für die er arbeitet, lebt und völlig sich opfert und jung, durch eine riesige Tätigkeit aufgerieben, stirbt. Seine Persönlichkeit tritt im öffentlichen Leben nur da hervor, wo die Wissenschaft es fordert. Auch vermochte kein zeitgenössischer Biograph das tiefere und tiefste Geheimnis seines merkwürdigen inneren Seelenlebens würdig, allseitiger und feinsinnig genug darzustellen. Seine *Werke* sind, wie Grabmann richtig gesagt, [1] die wichtigste und zuverlässigste Quelle für die Zeichnung seines Seelenbildes. Gerade in seinen Werken tritt aber alles Persönliche ganz zurück, mehr als bei seinen großen Zeitgenossen. Wie interessant verstand es Albert, persönliche Reflexionen und Reminiszenzen in seine naturwissenschaftlichen Werke zu verflechten. « Das und das hab ich dort gesehen », « ich selbst habe es mit eigenen Augen gesehen » oder « so und so wurde mir jenes Ereignis erzählt », sind seine häufigen Bemerkungen. Bei Thomas nichts von dem. Umsonst suchen wir bei ihm jenes erhabene, gefühlergreifende Wesen, das die gottinnige Seele Bonaventuras in ihre Werke verwoben. Thomas bleibt in seinen streng wissenschaftlichen Werken *trocken, schlicht, präzis,* ohne *Schmuck, fast kalt,* wie die höchsten Schneefirnen, die, fern vom Wandel der Jahreszeiten, ewig unveränderlich erscheinen. Die eminent polemische, niederreißende Tendenz des Duns Skotus brachte es mit sich, daß auch bei ihm das Persönliche viel stärker in den Vordergrund trat. Noch fremder ist dem Aquinaten das unzufriedene, verdrießliche, pessimistische Wesen Roger Bacon's, mit dem dieser fast alle Zeitgenossen — seine Ordensbrüder nicht ausgenommen — heruntermacht, um sich selbst mehr hervorzustreichen. Den Ausdruck *persönlicher Gefühle* und *Stimmungen* findet man bei Thomas selten, außer in seinen Briefen, wo er mit viel Liebenswürdigkeit auf die an ihn gestellten wissenschaftlichen Fragen antwortet. Und doch besaß er Gemüt. Das Fronleichnamsoffizium beweist es. Aber in seinen eigentlich wissenschaftlichen Erörterungen schweigt es. Nicht einmal Gebete

[1] Thomas von Aquin [4], Kösel'sche Buchhandlung, 1920, p. 22.

hat er in dieselben verflochten, was doch in jenen Zeiten vielfach, sogar bei Arabern, geschah. Unter diesem Gesichtspunkte ist seine Arbeitsweise und sein System das *Unpersönlichste* des ganzen 13. Saeculums und trägt nur dadurch eine persönliche Eigenart an sich, daß es alles Individuell-Persönliche vermeidet, um alles der Erkenntnis und Konzentration auf die Wahrheit, dem Wissen zum Opfer zu bringen. Hierin ist Thomas der *Typ des streng wissenschaftlichen Betriebes.* Wie das Veränderlich-Singuläre in seiner Erkenntnislehre dem Allgemein-Notwendigen weichen muß, so soll im Wissenschaftsbetriebe das Persönlich-Veränderliche des Forschers dem Wissen völlig zum Opfer fallen. Wo lag die tiefere Wurzel dieser erhabenen, selbstlosesten Auffassung der Wissenschaft ? In seiner ergreifenden **Liebe zur Wahrheit,** vor der seines Erachtens alles Augenblickliche, Veränderlich-Vergängliche, alles Armselig-Menschliche weichen sollte. Mit unvergleichlicher Feinheit und Tiefe hat Leo XIII. diesen Grundzug seines persönlichen Wesens mit den Worten markiert : « *Unice veritatis amator* » *!* Nicht umsonst hat er kaum über einen Gegenstand so oft und so Tiefes geschrieben wie de Veritate. Hat er nicht in seiner tiefsinnigen Summa contra Gentiles I. c. 2, die Aufgabe des wahrheitsuchenden Weisen ausdrücklich zu seiner *Lebensaufgabe* gemacht ? « Ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel *praecipuum vitae meae officium* debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur. » Die Wahrheit war sein Lieblingsgegenstand, weil alles umfassend und alles wert. Damit würde jene Anekdote stimmen, die sein Biograph W. Tocco überliefert, er hätte an der Tafel König Ludwigs von Frankreich, versenkt in die Spekulation der Wahrheit, sich so weit vergessen, daß er, plötzlich auf den Tisch klopfend, ausrief : « Jetzt hab' ich einen entscheidenden Beweis gegen die Manichäer ! » Auch jene andere Erzählung, die sogar in seinen Heiligsprechungsakten Aufnahme fand, er hätte eines Tages erklärt : « Lieber als die ganze Stadt Paris wollte ich die Homilien des hl. Chrysostomus zu Matthaeus », stimmt zu dieser Psyche. Angekündigt aber hat sich jene Glutliebe zur Wahrheit schon in dem kleinen Benediktinerschüler zu Monte Cassino, in seiner für einen kaum zehnjährigen Knaben unbegreiflichen Frage, die er eines Tages plötzlich stellte : « Sag' mir, was ist Gott ? »

Da haben wir's ! Sie stempeln Thomas von Aquin zu einem *Intellektualisten !* So mag der eine und andere Leser mir einwenden ! Nicht so ! Intellektualismus und Voluntarismus sind Extreme, die

einseitig das eine betonen und das andere vernachlässigen. Thomas hat *Verstand und Wille harmonisch miteinander verbunden*, jedem in seiner Ordnung den gebührenden Platz und Vorrang eingeräumt. Auf *praktischem* Gebiete hat der Wille überall auf den Erdenpilger den dominierenden Einfluß. Eigentlich geht der erste Anstoß zu jeder menschlichen Tätigkeit, auch jene des Erkennens — motus quoad exercitium — vom Willen aus.[1] Selbst die gründlichsten Kenntnisse der Tugenden machen den Menschen noch nicht tugendhaft[2], sondern das tugendhafte *Handeln*.[3] Den sokratisch-platonischen Satz, wie wenn der Wille immer der richtigen Erkenntnis folgte, verwirft Thomas energisch.[4] Zwar wurzelt die Freiheit im Verstande.[5] Aber Träger und Ausüber der Freiheit ist der Wille.[6] In der unendlichen Spannkraft des geistigen Willens, die kein gebrechlich begrenztes Einzelgut zu bannen imstande ist, liegt die *Wahlfreiheit*.[7] Die Herrschaft des Willens auch über das praktische Urteil des Verstandes begründet die *freie Handlung*.[8] Damit führt der Wille mit seinen guten und bösen Habitus das Szepter auf dem ganzen Gebiete des praktisch-sittlichen Handelns. Viel eminenter ist die Stellung des Willens noch auf dem *übernatürlichen* Gebiete der Gnade. Selbst der Glaube, formell zwar dem Gebiete des Verstandes angehörend, kommt doch nur durch den von der Gnade bewegten Willen zustande.[9] Solange der Mensch auf Erden wandelt, steht die Liebe Gottes weit über der Erkenntnis Gottes.[10] — Alles das lehrt Thomas von Aquin und er hat darnach gelebt, denn er war ein *Heiliger*. Über seine wunderbare Herzensreinheit, seine strenge Abtötung, seine Geduld und Seelenruhe inmitten heftigster Diskussionen, seine Demut, die jegliche kirchliche Würde ausschlug, seine kindliche Frömmigkeit, die das Studium mit Gebet begann und begleitete, und vor allem über seine herzgewinnende Güte — Dante nannte ihn «den guten Bruder Thomas» — haben Zeitgenossen bei seiner Kanonisation ergreifendes Zeugnis abgelegt. Für-

[1] S. Th. I-II. 9. 1; 58. 1.
[2] I-II. 58. 5.
[3] I-II. 57. 1; 57. 5.
[4] I-II. 58. 2.
[5] Verit. 24. 2; I-II. 17. 1; I. 83. 1.
[6] I. 83. 1.
[7] I-II. 10. 2; 13. 6.
[8] Verit. 24. 1.
[9] II-II. 1. 1–5; 2. 9; Verit. 14. 1.
[10] I. 82. 3; Verit. 22. 11.

wahr, Thomas war nicht ein *einseitiger Intellektualist*, eine kalte, starre Denkergestalt! Der Wille nahm bei ihm eine hervorragende Stellung ein.

Und dennoch ist die Hingabe an die Wahrheit, die Liebe zu ihr sein tiefster Seelenzug: «Unice veritatis amator!» Der Wahrheit und ihrer Erkenntnis und ihrem Besitze muß sich bei ihm schließlich doch alles wieder unterordnen, sogar die Liebe Gottes. Nur in dieser harmonischen Unterordnung wird schließlich der ganze aristotelische Thomas im Gegensatze zum Platonismus des 13. Jahrhunderts richtig verstanden. *An sich und absolut genommen steht das Verum über dem Bonum und daher der Verstand über dem Willen*, denn die Erkenntnis der Wahrheit bedeutet eine tiefere Immanenz als die Liebe des Guten [1] und der tiefere Grund des Gutseins liegt im Wahrsein. [2] In Gott, den Engeln und Menschen hat er diesen Gedanken wie eine «sacra tessera» durchgeführt, unerbittlich, teilweise sogar im Gegensatze zu seinem Meister Albert d. Gr. Was das für den Thomismus in seinem Kampfe gegen den modernen Voluntarismus und Relativismus, der alles Unveränderliche in der Wissenschaft, Moral, Staatslehre, Völkerrecht und Soziologie über Bord geworfen hat, für eine Bedeutung gehabt, kommt nur jenen zum Bewußtsein, die die Geschichte vor Augen haben. Das tiefste Wesen der *göttlichen Glückseligkeit* und jener der Engel besteht in einer Tätigkeit des Verstandes. [3] Die *Wesenheiten* der geschaffenen Dinge haben den letzten Grund ihrer Unveränderlichkeit nicht im göttlichen Willen oder seiner Macht, — denn dann wären sie veränderlich, sondern in den ewigen, göttlichen Ideen [4], die auch die letzte Grundlage des «*Möglichen*» und «*Unmöglichen*» sind [5], und der Unterscheidung von «*an sich guten*» und «*an sich schlechten*» Handlungen sind. [6] Jedes *Gesetz* [7], vom ewig *göttlichen* Gesetze [8] herab bis zum *Naturgesetze* [9], bis zu den positiv-menschlichen Gesetzen [10] ist seinem innersten Wesen nach eine Norm des Verstandes, zu der

[1] C. G. IV. 11; Verit. 22. 11.
[2] I. 82. 3.
[3] I. 26. 2.
[4] I. 14. 12; C. G. I. 54.
[5] Potentia I. 3.
[6] I-II. 18. 5; 19. 5; 73. 2.
[7] I-II. 90. 1 u. 2.
[8] I-II. 93. 1.
[9] I-II. 94. 1.
[10] I-II. 95. 2.

der Wille des Legislators erst sanktionierend hinzutritt. Alles *göttliche Wollen und Schaffen*, das Thomas gern mit dem des Künstlers vergleicht, ist vom göttlichen Wissen geleitet.[1] Die Wahrheit ist auch das *höchste Ziel des Universums:* « oportet igitur veritatem esse ultimum finem universi. »[2] Ihre Erkenntnis ist überhaupt die höchste *Stufe der Lebenstätigkeit.*[3] Allerdings überragt auf Erden die Gottesliebe die Gotteserkenntnis. Aber jenseits — hierin widerspricht Thomas auch seinem Lehrer Albert — tritt die Erkenntnis wieder in ihre Vorrechte ; denn das Wesen der ewigen Glückseligkeit des Menschen besteht in der *Anschauung der göttlichen Wahrheit*[4], aus welcher die Liebe Gottes erst als Frucht hervorgeht, nach den Worten der Schrift : « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum. »[5] Die Gotteserkenntnis ist daher das Ziel, das letzte Ziel aller menschlichen Tätigkeiten. « Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus. »[6]

Diese tiefe, großartige Auffassung der Wahrheit wirft Licht, wunderbares Licht auf die *thomistische Stellung zur Wissenschaft.* Gemeiniglich haben auch die Scholastiker des 12. Jahrhunderts noch die Wissenschaft nur als ein « *nützliches Gut* » — bonum utile — aufgefaßt, nützlich als Mittel zu einem tugendhaften Leben. Diesen praktischen Nutzen behält sie bei Thomas bei. Aber es gibt unter den Wissenschaften solche, nämlich die spekulativen, die *an sich erstrebenswert* sind : « Scientiae speculativae sunt propter seipsas diligibiles »[7], die *an sich gut sind,* abgesehen von jedem praktischen Zweck, die zum *bonum honestum* gehören, weil sie dem Menschen als Menschen die seiner *vernünftigen Natur entsprechende Vollkommenheit,* den Besitz der Wahrheit geben[8], sodaß — caeteris paribus — ein Mensch, der mehr Wissen besitzt als ein anderer, vollkommener ist. In der jenseitigen

[1] I. 14. 8 ; 19. 5.
[2] C. G. I. 1.
[3] « Intelligere vita quaedam est et perfectissimum, quod est in vita » (12. Met. lect. 5). « Supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum » (C. G. IV. 11).
[4] I-II. 4. 2.
[5] I-II. 3. 4.
[6] C. G. III. 25.
[7] Ib.
[8] « Veritatis cognitio per se loquendo bona est » (II-II. 167. 1). « Omnis scientia *bona* est, quia est *perfectio hominis* inquantum homo . . . . non solum bona, verum etiam *honorabilis* » (I. de Anima lectio I. Dasselbe Quodlibet IV. a. 16.)

Welt hangen die Grade der Glückseligkeit allerdings von der Stufe der Caritas auf Erden ab.[1] Aber auch diese muß jenseits wieder dem im lumen gloriae begründeten göttlichen Erkennen den höchsten Rang abtreten.

Alles strebt schließlich bei Thomas zur Wahrheit und ihrem Besitz hin. Sie erkennen, erfassen, lieben, ihr huldigen, ihr sich opfern ist ihm höchste Gottesverehrung, weil sie an sich das höchste Gut ist, weil sie das höchste Ziel des Menschen, des Universums, weil sie Gott selbst und die in ihm ewig strahlende Sonne ist. Ihr galt seine ganze und tiefste Verehrung, Liebe und Hingabe — « unice veritatis amator ! »

Aus diesem tiefsten Seelenzuge des Aquinaten : *der wunderbaren Hingabe an die Wahrheit* erklären sich eine Reihe von persönlichen Eigenschaften und Merkmalen seiner persönlichen Arbeitsweise, die das **typische Gesamtgepräge** seiner wissenschaftlichen Individualität bilden dürften.

1. Sein unerschütterliches **Vertrauen auf die Wahrheit.** Merkwürdig ! Kein großer Geist, weder einer unter den Weisen der alten Zeit, noch die Erfinder der Neuzeit, die Kepler, Newton, Pasteur, kennen den Zweifel an der Möglichkeit jeder menschlichen Erkenntnis. Wie dem hl. Thomas, so war auch jenen der Umstand, daß wir überhaupt die Frage : erkennen wir etwas ?, d. h. nach der Tatsache des Denkens stellen können, der schlagendste Beweis gegen den *seichten Skeptizismus.* Noch unsinniger schien es ihnen, die Erkenntnismöglichkeit beweisen zu wollen, da der Beweis die Möglichkeit schon voraussetzt. Auch kann sich die Hauptschwierigkeit des menschlichen Wissens nicht auf die *ersten Prinzipien* beziehen, sondern auf das, was nachher folgt ; denn wie es leicht ist, die Türe des Hauses zu finden, schwer aber zu wissen, was drin ist, so sind die ersten Prinzipien, das Tor der Wissenschaft, leicht erkennbar, schwieriger aber, was nachher folgt.[2] Übrigens, wer alles beweisen wollte, auch die ersten Prinzipien, würde wieder nichts beweisen, da alle Beweise auf ihnen beruhen, es wäre ein procedere in infinitum.[3] Dagegen ist Thomas ganz einverstanden, bei den einzelnen zu beweisenden Fragen den hypothetischen Zweifel anzuwenden.[4] Er hat damit mit Aristoteles den späteren Cartesius antizipiert, aber nur in dem, was berechtigt war.

[1] I. 12. 6.
[2] In Met. l. II. lect. 1.
[3] In Met. l. IV. lect. 2.
[4] In Met. l. II. lect. 1.

2. Im Lichte seiner Hingabe an die Wahrheit erklärt sich der merkwürdige wissenschaftliche **Ernst seiner Überzeugung.** Nicht bloß die Person und seine Stimmungen treten in seiner Forschung vor dem Wahrheitsprobleme völlig zurück. Ihm sind jene *Auswüchse*, welche die spätere Scholastik in so argen Verruf gebracht, fremd, *Formenreiterei*, vielfach lächerliche, spitzfindige, nichtssagende *Distinktionen*, die wirkliche, sachliche Schwierigkeiten nur verschleiern, statt sie zu lösen. Außerordentlich vorsichtig wertet er die Argumente. Sind die Beweise seines Erachtens « pro » und « contra » gleich stark, so bezeichnet er sie als solche, z. B. « für » und « gegen » die Möglichkeit einer ewigen Welt [1], immer mit derselben zuweilen fast ermüdenden Trockenheit und Monotonie, das Bild seiner merkwürdigen inneren Seelenruhe und Seelenharmonie. Der Protestant Lécultre bemerkt zu dieser Trockenheit, « sècheresse » und Eintönigkeit : « Mais son immense sérieux, son inébranlable puissance de conviction, son entière consécration à une œuvre aussi ingrate, gagnent le cœur malgré tout. » [2]

3. Allmählich sind auch die Modernen Thomas gegenüber gerechter geworden. Harnack schreibt ihm eine *erstaunliche Energie des Denkens* zu. [3] Die geniale Naturanlage, welche die Liebe zur Wahrheit entflammte und jene selbstlose unausgesetzte Pflege der Wissenschaft, gaben Thomas eine **Denktiefe,** worin er Albert überragt, die, wie Eucken gesagt, überall und überall auf einem *warum* beharrt [4], und die ihm keiner abgesprochen, der ihn näher gekannt. Er ist ein unermüdlicher Sucher nach neuen *Gründen* und neuen *Gesichtspunkten* und *Beweisquellen,* reiht dann Beobachtung an Beobachtung, Beweisglied an Beweisglied, erörternd, erklärend, präzisierend und distinguierend und ausscheidend, um schließlich die Resultate in einer Synthese zu verbinden, die den unübertrefflichen Meister zeigt. Man hat diese thomistische « *Synthese* » oft bewundert, diesen Geist der « merveilleuse ordonnance », wie Gilson — er ist kein Scholastiker — ihn genannt. [5] Er ist die Frucht der Tiefe und Penetration der einzelnen Probleme und ihres Zusammenhanges. Wie ein ruhiger, majestätischer Strom bewegt sich seine Spekulation dahin und diese Ruhe täuscht

[1] I. 46.

[2] Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systêmes d'Aristote et de S. Thomas d'Aquin. Lausanne 1883. p. 13.

[3] Dogmengesch. III. p. 320.

[4] Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit. p. 24.

[5] Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin. 1920. p. 5 u. 33.

anfänglich fast über die Tiefe hinweg. Aber diese Tiefe kommt uns dann zum klaren Bewußtsein, wenn wir in einer schwierigen Streitfrage, nachdem wir andere Ansichten und die Kommentare gelesen, schließlich zu Thomas, zu seinem Texte, seiner Erfassung des Problems, seiner Präzision, seiner Klarheit und Vorsicht zurückkehren. Der beste Beweis seiner Geistesschärfe! Sie drang vor, diese Geistesschärfe, wie Jourdain treffend sagt [1], « bis zu den tiefsten Glaubensgeheimnissen und doch ohne die prinzipiellen Grenzen zu durchbrechen ». « Es ist kein Wunder, bemerkt der Protestant Landerer, daß dieses merkwürdige Gemisch von Tiefe und Genauigkeit und diese enthusiastische Anhänglichkeit an das katholische Dogma und die Philosophie aus Thomas, trotz leichter vorübergehender Gegner, einen der größten Lehrer des Katholizismus machten. » [2]

4. Thomas hat tatsächlich zwei Dinge vereinigt, die vielen unvereinbar erscheinen : eine unverbrüchliche **Treue zur Kirche** und daneben eine große **Furchtlosigkeit** auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Forschens. Und beide waren Früchte seiner rückhaltslosesten Hingabe an die Wahrheit. Leitend war für ihn der Satz, *daß die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann* und infolgedessen zwischen Vernunft und Offenbarung, deren gemeinsamer Urheber Gott ist, ein Widerspruch überhaupt nicht denkbar ist. [3] Wie erhaben in seinen Augen die Offenbarung über der Vernunft steht, zeigt er in jenem Ausspruche : daß ein einfältig altes Weiblein, « vetula » durch die Offenbarung von Gott und den Heilsmitteln mehr wisse als der scharfsinnigste heidnische Philosoph vor Christus. [4] Die Hüterin aber des göttlichen Depositums ist die von Christus auf Petrus gegründete *Kirche* [5], deren Haupt als Petri Nachfolger der *römische Papst* ist. [6] Daher jene enthusiastische Anhänglichkeit an Kirche und Papst, von der Landerer oben gesprochen. Und mit welch feiner, tiefer Lebenskenntnis hat er die moralische Notwendigkeit der *Offenbarung für die natürliche Erkenntnisordnung betont!* Auch die natürlichen Wahrheiten würden ohne Offenbarung nur von *wenigen, nach langer Zeit* und nicht ohne Beimischung von *Irrtümern* in ihrem Zusammenhange erkannt. [7] Überall ist es die

[1] La philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1858. I. 172 f.
[2] Vgl. *Herzog*, Realencyclopaedie « Schol. Theologie ».
[3] C. G. IV. 7.
[4] In symbolum apostolicum. c. 1.
[5] II-II. 88. 12 ; In symbol. apost. c. 12.
[6] C. G. IV. 76 ; II-II. 89. 9 ad 3.
[7] C. G. I. 4.

glühende Hingabe an die Wahrheit, die den Aquinaten so unverbrüchlich treu an die Seite der Kirche und des Papsttums stellt.

Und trotzdem dann auf der andern Seite wieder jene Furchtlosigkeit bei der *philosophischen Forschungsarbeit.* Mit welcher Entschiedenheit betont er die prinzipielle Selbständigkeit der Philosophie! Sie hat ihre *eigenen Prinzipien,* die nicht von der Offenbarung abhangen. [1] Mit welcher Zähigkeit hat er 1270 in Paris gegen seine Kollegen an der theologischen Fakultät und selbst gegen den Bischof Stephan Tempier die *Einzigkeit der substanziellen Form* im Menschen verteidigt! Er kennt die Gefahren des wissenschaftlichen Studiums: *Hochmut, Gottvergessenheit, Mißbrauch zur Sünde, Störung der Frömmigkeit* [2], Gefahren, auf die die Gegner des Studiums im 12. Jahrhundert und früher immer hingewiesen hatten. Aber, erklärt er ruhig, das alles ist doch nur per accidens, und darf nicht abhalten, die Wahrheit zu erforschen. Sehr fein und klug bemerkt er weiter: « Man darf nichts behaupten, was dem Glauben widerstrebt. Man darf aber auch nicht all das, was man für wahr und richtig hält, ohne weiteres als Glaubenswahrheit hinstellen, obwohl es kein Dogma ist. Denn die Wahrheit unseres Glaubens wird bei den Ungläubigen zum Gespötte, wenn ein mit den nötigen wissenschaftlichen Kenntnissen nicht ausgestatteter Katholik etwas für ein Dogma ausgibt, was in Wirklichkeit keines ist, und gar im Lichte einer streng wissenschaftlichen Prüfung sich als Irrtum erweist. [3] Den schlagendsten Beweis, wie ihm die Wahrheit über alles ging und er in ihrem Interesse keine Furcht und keine Schranken kannte, gibt er uns in seinem Kommentare zu Job. [4] Dort stellt er die Frage, ob jener bekannte Disput Jobs mit Gott nicht Gottes Würde gegenüber unschicklich war. Kurz und bündig antwortet er: Die Wahrheit kennt keine persönlichen Rücksichten; wer daher die Wahrheit spricht, ist unbesieglich, gleichviel mit wem er es zu tun hat. « Sed considerandum est, quod veritas ex diversitate personarum non variatur; unde cum aliquis veritatem loquitur, *vinci non potest,* cum quocumque disputet. » Das ist thomistische Sprache!

5. Thomas hat schon zu seinen Lebzeiten viele Gegner gehabt: links die Averroisten, rechts die Platoniker, zu denen anfangs der größere Teil seiner eigenen Ordensbrüder gehörte. Die *experimentelle*

[1] I. 1. 6.
[2] II-II. 167. 1. C. G. I. 70.
[3] Pot. 4. 1.
[4] c. 13. lect. 2.

Richtung unter Roger Bacon's Führung war ihm noch weniger hold. Dabei führte er mit Albert und Bonaventura den Kampf gegen die Gegner der Bettelorden, die zeitweilig an der Pariser Hochschule, von Wilhelm von St. Amour angeführt, einen außerordentlich gefahrdrohenden Einfluß ausübten. In all diesen Polemiken gegen frühere und zeitgenössische Gegner offenbart der Aquinate ein edles, **ritterliches Wesen.** Auch das erhält die lichtvollste Erklärung in seiner ganzen, einzigen Hingabe an die Wahrheit. Frohschammer hat ihm zwar « Verketzerungssucht » vorgeworfen.[1] Dagegen bemerkt Eucken — gewiß kein Anhänger des Aquinaten : « In Wahrheit .... stünde es mit der gegenseitigen Verständigung der Denker besser, wenn alle mit ihren Gegnern verführen, wie Thomas verfährt. » Und derselbe fährt dann weiter : « Gerne eröffnet er die Erörterungen von Streitfragen mit einer *ruhigen* Entwicklung der gegnerischen These samt ihren Gründen und Stützen. Steigen dann Bedenken auf und rechtfertigt sich die Wendung zur eigenen Überzeugung, so geschieht das ohne Beschwörung von Leidenschaften, ohne Aufbieten gehässiger Bezeichnungen. »[2]

In der Tat gilt auch hier sein Grundsatz : *die Sache muß sprechen, nicht die Person.* » Er kennt die gegnerischen Ansichten, gibt sie mit einer skrupulösen Präzision wieder, oft wörtlich, ohne aber den Namen zu nennen, z. B. bei Anselms ontologischem Gottesbeweis. Er würdigt ihre Gründe, wägt ruhig ab, hebt hervor, was richtig ist ; wenn möglich, interpretiert er sie milde in seinem Sinne, z. B. Aristoteles, Augustin, Pseudo-Dionysius — hierin ging er wohl dann und wann zu weit. Muß er sie bekämpfen, so geschieht es mit Gründen ohne persönliche Invektiven. Zeitgenössische Gegner nennt er selten. Wo Gegner aber Glaube und Sitte gefährden, findet er ihnen gegenüber auch ernste, warnende Worte, aber immer mit viel Bescheidenheit ausgesprochen. So schließt er den berühmten Traktat gegen die Sigerisch-Averroistische Partei mit den Worten : « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audet et inveniet non solum me, qui aliorum sum *minimus*, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur vel ignorantiae consuletur. »[3] — Hart

[1] Thomas von Aquin. p. 504.
[2] Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit. p. 2–3.
[3] De unitate intellectus. c. 7.

bedrängte Mitbrüder, auch wenn sie nicht einmal zu seiner Geistesrichtung gehörten, suchte er zu schützen und deckte sie mit seiner wissenschaftlichen Autorität. So verteidigte er seinen Mitbruder Petrus von Tarentaise — den späteren Papst Innocenz V. — der beim Ordensgeneral wegen angeblich gefährlichen Sätzen eingeklagt war, mit einer eigenen Schrift.[1] Thomas war kein Hetzer und Verfolger! Cousin schrieb ihm das Höchstmaß von *Gerechtigkeitssinn* und *gesundem Urteil* zu: « la plus haute mesure de justesse et de l'équilibre ».[2]

6. Wir beabsichtigen nicht, hier die Stellung des hl. Thomas zu seinen **Vorgängern** eingehender darzustellen. An seinen angeblichen « *Sklavensinn* » und « *Servilismus* », den Historiker, wie Brucker, Tiedemann, Tennemann, Buhle und Prantl, den Anschwärzungen der Renaissance folgend, ihm andichteten, glaubt heutzutage kein ernster Kritiker mehr. Dem haben denn auch gerechter denkende Protestanten, wie Leibniz, Ritter, Harnack und Eucken entschieden widersprochen. Der Nachweis ist erbringbar, daß Thomas nicht bloß vielfach direkt und indirekt Stellung genommen hat gegen Aristoteles, Averroës, Avicenna, Avicebron, sondern auch gegen die von ihm hochverehrten Autoritäten: Augustin, Pseudo-Dionysius, Damascenus und selbst gegen seinen Lehrer Albert d. Gr. Der Umstand, daß er in den wissenschaftlichen Kämpfen des 13. Jahrhunderts zeitweilig fast wie allein und vereinsamt dastand, besagt genug.

Aber eines wollten wir hier betonen, daß die *Grundsätze*, die er über das Verhältnis zu früheren Forschern aufgestellt hat, *kerngesund* sind und daß auch sie nur im Lichte seiner ganzen, *einzigen Hingabe an die Wahrheit* richtig und tiefer verstanden werden können.

I. Weder von *Liebe* noch von *Abneigung* dürfen wir uns, so lehrt er, bei der Beurteilung von Meinungen beeinflussen lassen, sondern einzig und allein von der Wahrheit.[3]

II. Wie der *Richter* beide Parteien hören muß, so wird auch der Philosoph in der Bildung eines abschließenden Urteils leichter tun, wenn er die Meinungen und Zweifel verschiedener Autoren kennt.[4]

III. Aus zwei Gründen sollen wir « — necesse est — » die Ansichten früherer Philosophen, gleichviel wer sie seien, heranziehen: erstens,

[1] Resp. ad Fr. Joh. Vercellensem Generalem Mag.

[2] Vgl. *De Groot*, S. Thomas d'Aquin, philosophe. Discours inaugurale à l'Université d'Amsterdam. p. 7.

[3] In XII. Met. lect. 9.

[4] In III. Met. lect. 1.

weil wir von ihnen das, was sie *Wahres* gefunden, herübernehmen können : « primo, quia illud, quod bene dictum est, ab eis accipiemus in adjutorium nostrum » ; zweitens, damit wir das, worin sie *geirrt* haben, vermeiden oder auch durch den Irrtum zur richtigen Lösung einer Frage leichter gelangen. Insofern haben selbst die Irrenden Anspruch auf unsere Dankbarkeit. [1]

Mit solchen weitherzigen, milden, von Wahrheitsliebe getragenen Grundsätzen kann sich doch wohl auch ein Moderner abfinden, wenn er nicht etwa voraussetzt, daß die Menschen vor ihm nichts gedacht oder daß die Wissenschaft jeden Tag oder wenigstens jedes Jahrhundert von Grund aus wieder ganz neu aufzubauen wäre !

7. Eng verknüpft mit seiner Denktiefe und die schönste Frucht der glühenden, alles beherrschenden Hingabe an die Wahrheit des Aquinaten war sein wissenschaftlicher **Weitblick.** Die Wahrheit ist weit und unermeßlich wie Gott selbst, und wer ihr huldigt, mit der Glut einer großen Seele ihr sich hingibt, dem erweitert sie den Horizont ins Unermeßliche. Weitblick offenbart Thomas unter mehreren ganz verschiedenen Gesichtspunkten.

I. Weitblick in bezug auf das *Wissen überhaupt.* Alles Wissen hat an sich, seiner Auffassung nach, veredelnden Wert. Darauf haben wir oben hingewiesen. In seinem tiefsinnigen Kommentar in Boëthium de Trinitate hat er alle Disziplinen, spekulative und praktische, Künste — artes — und Wissenschaften im eigentlichen Sinn, zu einer großen, gewaltigen Synthese vereinigt, mit Umschreibung des Gegenstandes der einzelnen.

II. Weitsichtig ist seine Auffassung der rein *philosophischen Wissenschaft.* Auf das hat schon Friedrich Überweg hingewiesen. Wir kennen unter den großen Scholastikern keinen, der dem reinen Vernunftforschen, also dem Profanwissen, den gleichen Umfang zugewiesen hätte wie Thomas. Von Roger Bacon reden wir gar nicht, da er traditionalistisch schließlich alles menschliche Wissen, auch das experimentelle, auf die göttliche Offenbarung zurückführt. Wie bei Heinrich von Gent der philosophische Horizont sich wieder verengt, ist bekannt. Den sehr problematischen Charakter der Naturtheologie und Psychologie bei Duns Skotus kennt jedermann. Mit Occam verschwindet die Metaphysik. Albert d. Gr. war dem Wissensbetrieb nach universeller als Thomas, aber nicht dem Horizonte nach. Es ist geradezu typisch, daß Albert die Notwendigkeit der creatio für eine

[1] De Anima I. lect. 2 ; ib. lect. 3 ; II. Met. lect. 1 ; III. Met. lect. 1.

bloße Offenbarungswahrheit hält, Thomas ihr aber den Charakter einer beweisbaren Vernunftwahrheit gibt: « necesse est ponere, omnia esse a Deo creata. »[1]

III. Weitblick zeigt Thomas in seinen *Begriffsbestimmungen*. Der Grund hiefür liegt in seiner theozentrischen Problemauffassung. Gott ist ebensogut die Quelle und das Ideal des Wissens, wie des Seins und der Vollkommenheit. Das letztere bedingt das erstere. Alles Erkennen und Wollen, Schaffen und Wirken auf Erden, Freiheit und Notwendigkeit haben ihr Ideal in Gott. Häufig hat man diese Universalität der Ideen und Begriffe bei Thomas einer zu weit getriebenen Abstraktionstendenz, einem Fliehen vor der Realität und Mannigfaltigkeit der Weltdinge zugeschrieben. Mit Unrecht. Dieses Urteil wurzelt in einer Verwechslung der logischen und m taphysischen Ordnung. In Wirklichkeit offenbart jene Universalität der thomistischen Begriffe metaphysische Tiefe — je tiefer, desto allgemeiner —; es ist nicht eine Flucht vor den realen Einzelgebilden, sondern ein Berücksichtigen derselben nach ihrer ganzen Erscheinungssphäre, denn, um alle Einzelerscheinungen zu umfassen, müssen die Begriffe weit sein; es ist daher auch ein Beweis seiner eminent realistischen Weltanschauung und der Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Weltdinge, denn je mehr Realgebilde unter einen Begriff gehören, desto realer ist er selbst.

IV. Wie die Ideen, so die Prinzipien, da sie aus den ersteren sich konstituieren. Schon Plaßmann und Jourdain betonten die Weite der thomistischen *Prinzipien*. Leo XIII. wies in seinem unsterblichen Rundschreiben « Aeterni Patris » mit den Worten darauf hin: « speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent. » Liegt vielleicht in dieser weiten, gewaltigen Spannkraft, die er seinen Prinzipien zu Grunde gelegt, der Hauptgrund, warum er für Jahrhunderte herrschenden Einfluß ausgeübt? Hat sie ihm nicht in gewissem Sinn den Sieg über Zeit und Raum gegeben? « Il semble », sagt der Protestant Lécultre, « n'y pas vivre, ne vivre à aucune époque et en aucun lieu déterminé. »[2] Und Paulsen, der Rufer im Streite gegen den Thomismus, schrieb von seiner Weltanschauung: « Ein mit *weitem* Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Betätigung läßt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern. »[3]

[1] I. 45. 2.
[2] Essai, p. 2.
[3] Philosophia militans. p. 65.

Häufig wies man — auch Päpste — auf den merkwürdigen Umstand hin, daß Thomas mit seiner Weltanschauung fast seherisch die nach ihm kommenden Geisteskämpfe und Umwälzungen und Bedürfnisse der Jahrhunderte berücksichtigt hätte. Wie staunte das vor der sozialen Revolution zitternde 19. Jahrhundert, als Leo XIII. seine weltumspannenden sozialen Prinzipien verkündete! Was hat seine Lehre von der einzigen substanziellen Form im Menschen für eine Bedeutung für das christliche Dogma, die Psychologie, Soziologie und Erziehungslehre im Kampfe gegen den alles zersetzenden und jede Verantwortlichkeit zerstörenden modernen Aktualismus! Wie glücklich kam seine Ansicht von der Abstraktion aller Ideen dem, was im modernen Empirismus eines Locke berechtigt war, zuvor! Was vermöchten wir dem heutigen Ansturm, der das Dasein jedes göttlichen, höchsten Wesens selbst überall wissenschaftlich in Frage stellt, entgegen zu halten mit einer Illuminatio divina als letzten Erklärungsgrund unserer philosophischen Erkenntnisse? Thomas hat in der Tat den Stürmen von Jahrhunderten vorgearbeitet und hierin liegt ein Stück seiner Genialität.

Seine wissenschaftliche Persönlichkeit charakterisiert sich durch eine Mehrzahl von hervorragenden typischen Merkmalen, die aber schließlich alle auf seine bewunderungswürdige Hingabe an die Wahrheit, wie auf die tiefste Grundwurzel zurücklaufen. Er ist der Doctor Veritatis.

Das aber, was ihn über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wirkens und Einflusses weit hinaushob, ihm das Herrscherszepter über Geisterheere eines halben Jahrtausends in die Hand drückte, war seine *Geistestiefe*, sein *wunderbar synthetisierender Verstand*, sein *erstaunlicher Weitblick*. Ihm, dem Geistesführer von Jahrhunderten, dem treuen Sohn der Kirche Gottes, dem Heiligen am Throne Gottes, dem unsterblichen Kämpen der Wahrheit, seien diese paar Zeilen geweiht als Huldigung zum sechshundertjährigen Jubiläum seiner Heiligsprechung!

Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert.

Von Prälat Dr. Martin GRABMANN, Universitätsprofessor in München.

Im Jubiläumsjahr der Kanonisation des hl. Thomas müssen wir uns auf dem Wege geschichtlicher Einfühlung zurückversetzen in die Jahre des Heiligsprechungsprozesses und in die festlichen Tage, da in den Julitagen des Jahres 1323 in Avignon durch Papst Johannes XXII. der Heiligsprechungsakt hochfeierlich begangen wurde. P. Mandonnet hat uns soeben ein anschauliches und geschichtlich getreues Bild dieser Vorgänge an der Hand der Quellen gegeben.[1] Welcher Jubel hat damals im Kreise der Ordensgenossen und der vielen Schüler und Verehrer des hl. Thomas geherrscht! Wir können uns vorstellen, wie namentlich im Dominikanerkloster zu Avignon dieses große Ereignis in freudigfestlicher Stimmung gefeiert wurde. Es drängt sich uns von selber die Frage nach der Tragweite dieser Heiligsprechung auf, die Frage, welchen Einfluß hatte die Kanonisation des hl. Thomas auf das Studium seiner Schriften, auf die Verbreitung seiner Lehre, auf die Entfaltung und Entwicklung seiner wissenschaftlichen Auktorität innerhalb der Kirche? Der Beantwortung dieser Frage sollen die folgenden Zeilen dienen. Ich will zuerst ganz kurz darauf hinweisen, wie die Heiligsprechung für unsere geschichtliche Kenntnis des Lebens

[1] *P. Mandonnet* O. Pr., La canonisation de Saint Thomas d'Aquin. Extrait des Mélanges Thomistes publiés à l'occasion du VIe Centenaire, Paris-Le Saulchoir-Kain, 1923. Vgl. auch *H. Sancho* O. Pr., VI centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino (1323–1923). La Ciencia Tomista 1923, 153–163.

und der Werke des hl. Thomas bedeutsam gewesen ist, und dann eingehender dartun, in welcher Weise die Heiligsprechung des englischen Lehrers einen Wendepunkt im Kampf und Streit um seine Lehre, der sich schon zu seinen Lebzeiten entfacht hat und in den Jahrzehnten nach seinem Tode immer heftiger geworden ist, bedeutet und welch grundlegende Bedeutung die Heiligsprechung für die kirchliche Approbation der thomistischen Lehre und damit für die Auktorität des hl. Thomas in der Theologie gehabt hat.

In biographischer und literarhistorischer Hinsicht hat die Vorbereitung der Heiligsprechung uns vor allem die geschichtlichen Quellen zur Kenntnis seines Lebens geschenkt. Die Akten des Heiligsprechungsprozesses, die Darstellungen des Lebens des hl. Thomas durch Wilhelm von Thocco und Bernard Guidonis, Mitteilungen über Leben und Werke des englischen Lehrers in den Geschichtswerken des Tolomeo von Lucca von Nikolaus Trivet, alle diese Dokumente sind größtenteils in unmittelbarem Zusammenhang mit der Heiligsprechung entstanden.[1] In diesen biographischen Darstellungen begegnen uns auch Kataloge der Werke des hl. Thomas, in den Heiligsprechungsprozeßakten befindet sich als ein Bestandteil derselben der Katalog des Bartholomäus von Capua, der im Jahre 1319 eigens für die Zwecke der Kanonisation angefertigt wurde. Johannes XXII. ließ bald nach seiner Thronbesteigung eine große Anzahl von Handschriften der thomistischen Werke ankaufen.[2] Im päpstlichen Palast zu Avignon befand sich ein exemplar litera grossa conscriptum der Werke des hl. Thomas in über 15 Bänden, von denen Kardinal Ehrle 14 Bände in der vatikanischen Bibliothek wieder erkannt hat.[3] Der Papst beauftragte auch den Dominikaner Guilelmus Dulcini, eine genauere Zusammenstellung der Werke des hl. Thomas zu machen.[4] Desgleichen ließ Papst Johannes XXII. durch den Dominikaner Johannes Dominici von Montpellier eine abkürzende Bearbeitung der theologischen Summa des hl. Thomas vornehmen, die uns in den Cod. 116–119 der Biblioteca Borghese in der vatikanischen Bibliothek erhalten ist. Die Abbreviatio der Secunda Secundae ist zu Avignon am 22. Juli 1323, also am 4. Tage nach der

[1] *Mandonnet*, l. c. 5 ff.
[2] *Fr. Ehrle*, Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum I, Romae 1890, 144 ff. *K. H. Schäfer*, Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter Johann XXII. Paderborn 1911, 262–265.
[3] *Ehrle*, l. c. 752.
[4] *Ehrle*, l. c. 31.

Kanonisation fertiggestellt worden. Ich habe in dieser Zeitschrift eingehend über diese Abbreviatio berichtet.[1]

Die Heiligsprechung des hl. Thomas bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in dem nach seinem Tode um seine Lehre einsetzenden Kampfe, indem dadurch jeder Schatten eines Vorwurfs, als ob zwischen seinem philosophisch-theologischen System und der Kirchenlehre Gegensätze bestünden, beseitigt wurde. Die handschriftliche Forschung hat uns ein klares Bild von dem gewaltigen Streit, der in den 50 Jahren nach dem Tode des Aquinaten um seine Lehre entbrannte, enthüllt.[2] Schon zu seinen Lebzeiten hatte Thomas während seiner zweiten Pariser Lehrtätigkeit (1268–1272) die Rechte der Mendikantenorden gegenüber Bernhard von Abbeville und Nikolaus von Lisieux, welche die Angriffe Wilhelms von Saint Amour erneuerten, zu verteidigen, seinen christlichen Aristotelismus gegenüber dem an den Fundamenten des Christentums rüttelnden lateinischen Averroismus Sigers von Brabant zu behaupten und zugleich den Ansturm der alten augustinischen Richtung an der Pariser Universität gegen seine aristotelische Grundlegung der Philosophie zu bestehen. Seine Obern haben ihn aus dieser Stätte des Kampfes auf einen ruhigeren Wirkungskreis im heimatlichen Italien abberufen und ihm in Paris in Fr. Romanus, dessen ungedruckter Sentenzenkommentar sich mehr an die alte augustinische Schule annähert, einen Nachfolger gegeben. Nach seinem allzu frühen Tode brach der Streit um seine Lehre wieder in hellen Flammen aus. Am 7. März 1277 verurteilte Bischof Stephan Tempier von Paris 219 Sätze des Pariser Averroismus und nahm in dieses Verurteilungsdekret auch 9 Sätze auf, die der thomistischen Lehre entstammten. In gleicher Weise wurden Lehrsätze des Aquinaten von einem fast gleichzeitigen Verurteilungsdekret seines Ordensgenossen, des Erzbischofs Robert Kilwardby von Canterbury, dessen ungedruckte Schrift De ortu et divisione philosophie eine eigenartige Verbindung des englischen scholastischen Empirismus mit dem Augustinismus zur Schau trug, getroffen. Diese Verurteilung thomistischer Lehrsätze

[1] *M. Grabmann*, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Divus Thomas 1923, 22–30. De summae D. Thomae Aquinatis theologicae studio in Ordine fratrum Praedicatorum iam saeculo XIII et XIV vigente. Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis Sancti Patris Dominici, Romae 1923, 157 ff.

[2] Vgl. vor allem *Fr. Kardinal Ehrle* S. J., Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod. Zeitschrift für kathol. Theologie XXXVII (1913), 266–318.

machte den Schülern und treuen Anhängern des hl. Thomas manche Sorgen und in ihren Schriften tauchen immer wieder die articuli Parisienses auf. Noch in den Jahren 1316–1317 hat Johannes von Neapel O. Pr. in seinen Quodlibeta zu Paris die Quaestio behandelt: Utrum doctrina fratris Thome licite possit doceri Parisius und sich nachzuweisen bemüht, daß diese neuen Lehrpunkte, streng genommen, sachlich nicht unter das Pariser Verurteilungsdekret fallen: Et sic salvantur omnes articuli Parisienses .... Unde patet, quod predicti articuli in nullo sunt contra Thomam (Cod. Vat. lat. 772, fol. 102^{v}).[1] Selbst Scholastiker, die nicht der Thomistenschule beizuzählen sind, haben die Pariser Verurteilung thomistischer Sätze unangenehm empfunden, so Gottfried von Fontaines, der in Quodl. XII a. 5 (Vat. lat. 1031, fol. 64^{v}) die Frage behandelt: Utrum episcopus Parisiensis peccet non corrigendo quosdam articulos, und die Anregung gibt, der Pariser Bischof möge das Verbot seines Vorgängers bezüglich der thomistischen Sätze, das eine schwere Schädigung der Wissenschaft und des Unterrichts bedeute, zurücknehmen.

Die wirkungsvollste wissenschaftliche Angriffsschrift gegen das philosophische Lehrgebäude des hl. Thomas stellt das sehr bald nach dem Pariser Verurteilungsdekret erschienene Correctorium des englischen Franziskanertheologen Wilhelm de la Mare[2] dar, das 118 Sätze aus den Werken des Aquinaten einer scharfen Kritik unterzieht. Eine Reihe von Dominikanertheologen, wie Johannes Quidort von Paris, Ramberto dei Primadizzi, Durandellus u. a. setzten sich in Correctoria Corruptorii für den schwerangegriffenen, geliebten venerabilis Frater Thomas de Aquino zur Gegenwehr.

Im Streit um Thomas von Aquin spielt auch der Doctor solemnis Heinrich von Gent, vielleicht der großzügigste Vertreter der alten augustinischen Richtung, eine hervorstechende Rolle. In den Randnotizen, die im Cod. Vat. lat. 853 seinen Quodlibeta, dem monumentalsten Quodlibetenwerk der Scholastik, beigegeben sind, ist Heinrichs Gegensatz zum hl. Thomas deutlich angemerkt. Es haben denn auch

[1] Eine Ausgabe dieser quaestio hat P. Karl Jellouschek O. S. B. für die Xenia Thomistica, die in Rom unter der Leitung von P. Sadoc Szabó O. Pr., Regens des Collegium Angelicum erscheinende große Festschrift zum Thomasjubiläum, veranstaltet.

[2] Über Wilhelm de la Mare vgl. jetzt den vorzüglichen Artikel von *P. Ephrem Longpré* O. F. M., Maîtres Franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O. F. M. La France Franciscaine. Juillet–Décembre 1921 und Juillet–Septembre 1922.

die Dominikaner Robertus de Colletorto (Cod. Vat. lat. 987, Bernhard von Clermont (Ottobon. lat. 471) und Hervaeus Natalis (Cod. Burghes. Vat. 315) Verteidigungsschriften für Thomas gegen Heinrich von Gent verfaßt. Bernhard von Clermont und Hervaeus Natalis haben auch in eigenen Schriften Gegensätze zwischen Gottfried von Fontaines, dem hervorragendsten Schüler Heinrichs von Gent, behandelt.

Der Gegensatz der Franziskanerschule zu Thomas tritt uns weiterhin entgegen bei Matthaeus von Aquasparta [1], Wilhelm de Ware [2] und in einer auf Jahrhunderte hinaus wirkenden Weise im wissenschaftlichen Lebenswerk des Doctor subtilis, des Johannes Duns Skotus, das, allen Konkordanzversuchen zum Trotz, doch auf weiten Strecken Kritik, sehr scharfsinnige Kritik am thomistischen Lehrsystem ist. Die Gegenschriften gegen Skotus auf thomistischer Seite nehmen deswegen schon von Anfang an einen besonders breiten Raum ein. Besonders wertvoll ist die auch gedruckte Verteidigungsschrift des Thomas von Sutton : Thomas Anglicus contra Joannem Scotum primo sententiarum libro, die über die Lehrgegensätze zwischen Thomas und Skotus in der Gottes- und Trinitätslehre vortrefflich uns unterrichtet. [3] Der gleiche englische Dominikaner hat Thomas auch gegen einen andern Franziskaner, der nicht Skotist war, Robert Cowton, verteidigt. In einer Erfurter Handschrift F 369 ist uns eine Pariser Disputation zwischen dem Dominikaner, späteren Kardinal Guilelmus Petri de Godino und zwischen Duns Skotus erhalten. Auch Hervaeus Natalis hat Thomas gegen Skotus in eigenen Schriften verteidigt.

Innerhalb des Dominikanerordens war die von der älteren augustinisch gerichteten Ordensschule herrührende Gegnerschaft gegen Thomas keine starke und wurde durch Maßregeln und die gesetzgeberische Tätigkeit der General- und Provinzialkapitel bald überwunden. In Deutschland zeigt sich bei dem neuplatonisch gerichteten Dietrich von Freiberg ein gewisser Gegensatz zum hl. Thomas. Meister Eckhart sucht in der soeben herausgegebenen lateinischen Rechtfertigungsschrift [4] seine sachliche Übereinstimmung mit Thomas, von

[1] *M. Grabmann*, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

[2] Über Wilhelm de Ware vgl. den instruktiven Artikel von *P. Ephrem Longpré* O. F. M. France Franciscaine, Janvier–Mars 1922.

[3] *Fr. Pelster* S. J., Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschrift für kathol. Theologie 46 (1922), 223–227.

[4] *P. Augustinus Daniels* O. S. B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Mit einem Geleitswort von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 5. Münster 1923.

dessen vielfacher Bekämpfung er eingangs spricht, darzutun. Neben der neuplatonisierten Richtung hat aber auch die streng thomistische Richtung in den deutschen Ordensprovinzen der Teutonia und Saxonia in Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen, Nikolaus von Straßburg, Johannes Picardi von Lichtenberg, Jakob von Metz, Heinrich von Lübeck, Magister Conradus u. a. treue Anhänger gefunden. [1] Die italienische Thomistenschule ist hauptsächlich durch Hannibaldus de Hannibaldis, Ramberto dei Primadizzi, Tolomeo de Lucca, Johannes Balbi von Genua, Johannes von Neapel und Bernard Lombardi vertreten. [2] Ein Mittelpunkt der Thomistenschule war vor allem das Dominikanerkloster Saint Jacques in Paris, wo Thomas selbst geweilt und gelehrt hatte. Unter den vielen französischen Thomisten aus dem Predigerorden nenne ich nur Bernhard von Clermont, Bernhard von Trilia, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Lausanne, Hervaeus Natalis. [3] In England waren Thomas Jorze, Nikolaus Trivet, Thomas von Sutton, Richard Klapwell, Robert von Herford, Wilhelm von Hotun begeisterte Verteidiger der Lehre ihres großen Ordensgenossen Thomas von Aquin. [4]

Es ist eigentlich nur ein einziger bedeutender Gegner der thomistischen Lehre innerhalb des Predigerordens in diesen Zeiten aufgetreten, Durandus von Saint Pourçain. Es sind über ihn, seine Werke

[1] *M. Grabmann*, Neuaufgefundene Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München 1922. Forschungen über die älteste deutsche Thomistenschule des Dominikanerordens. Erscheint in den Xenia Thomistica, Romae 1923. *A. Landgraf*, Johannes Picardi de Lichtenberg und seine Quaestiones disputatae. Zeitschrift für kath. Theol. 46 (1922), 510–555.

[2] *M. Grabmann*, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di filosofia neo-scolastica XV (1923), 97–155.

[3] *G. André* S. J., Les Quodlibeta de Bernard de Trilia. Gregorianum II (1921), 226–265. *M. Grabmann*, Studien zu Johannes Quidort von Paris. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos-philol. und historische Klasse, München 1922. *B. Hauréau*, Hervé Nédéllec. Histoire litt. de la France XXXIV (1915), 308–351.

[4] Fr. Kardinal *Ehrle* S. J., Thomas de Sutton, sein Leben, sein Quodlibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Georg v. Hertling, Kempten und München 1913, 266–318. *Fr. Pelster*, Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922), 212–233, 361–401. Fr. Kardinal *Ehrle*, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae. Festschrift Baeumker, Münster 1923, 1–63. *A. Noyon* S. J., Théologiens et philosophes dominicains du moyen âge (Notes, analyses et extraits) : Les Quodlibeta de Guillaume de Hozun. Revue des sciences philosophiques et théologiques VIII (1914), 407–409.

und seine Wandlungen — sein Sentenzenkommentar hat drei Redaktionen von ihm erhalten — wie auch über seine Lehrrichtung bahnbrechende handschriftliche Untersuchungen von J. Koch im Gange, die auch den Nachweis erbringen werden, daß die Ordensgesetzgebung auf den Generalkapiteln mit der scharfen Befürwortung und Betonung des Thomasstudiums vor allem auch Durandus im Auge hatte. Einzelne Dominikaner, die sonst zu Thomas hielten, wie Armand von Beauvoir und besonders Robert Holcoth, konnten sich den Einflüssen des Nominalismus nicht entziehen. Durandus fand in Durandellus und Hervaeus Natalis entschiedene Bekämpfer seiner Lehren und scharfsinnige Verfechter des thomistischen Standpunktes.

Es hat somit die handschriftliche Forschung der letzten Jahre uns diesen Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode in seinen Einzelheiten und in seinen Gestalten und Formen immer klarer gezeigt. Diese Kritik an der geistesgewaltigen Synthese des Aquinaten ist vielfach aus einem wissenschaftlichen Zeitgeist hervorgegangen, der in Einzelfragen und Einzelmeinungen sich zersplitterte und den Blick für große Zusammenhänge immer mehr verlor. Man braucht bloß einen Blick in den im Cod. Vat. lat. 1086 uns erhaltenen Sentenzenkommentar des Prosper de Regio zu werfen, um das Vielerlei und den Wirrwarr von opiniones unter den Pariser Professoren zu gewahren. Wir stehen mitten in der Zeit der Gährung und Geisteskrise, die den Übergang von der Hochscholastik zum Nominalismus, zu Ockham bildet.[1]

Wir dürfen indessen über dieser Kritik an Thomas nicht vergessen, daß der große Denker von Aquin nicht bloß innerhalb seines Ordens, sondern auch außerhalb desselben hohe Wertschätzung und vielfache Gefolgschaft gefunden hat. Ja auch die Gegnerschaft gegen Thomas ist ein Beweis dafür, daß es sich um einen großen Philosophen und Theologen handelt, an dem niemand achtlos vorüber gehen kann. Auch solche Scholastiker, welche Thomas nicht freundlich gegenüberstanden, finden Worte der Hochschätzung. Siger von Brabant redet von praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas.[2] Johannes

[1] Vgl. *G. M. Manser* O. Pr., Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts. Rektoratsrede, Freiburg i. d. Schweiz 1915.

[2] *P. Mandonnet* O. Pr., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle II². Louvain 1908, 152. Über die Polemik Sigers gegen den hl. Thomas geben auch die von mir in einer Münchener Handschrift entdeckten Kommentare Sigers zur Metaphysik und anderen Werken des Aristoteles Aufschluß. Ich werde anderswo ausführlich darüber berichten.

de Pouilly (de Polliaco), ein scharfer Gegner des Dominikanerordens und besonders des Hervaeus Natalis, zählt Thomas zu den Doctores excellentissimi, nennt ihn einen doctor valde solemnis.[1] Außerhalb des Dominikanerordens hat Thomas an dem discipulus fidelissimus Petrus von Alvernia, der einzelne seiner Aristoteleskommentare vollendet hat, an seinem anderen Schüler, dem berühmten Begründer der Augustinerschule Ägidius von Rom, sowie an dem Augustiner Jakob von Viterbo, späteren Erzbischof von Neapel, Anhänger und Verehrer gefunden. Allerdings haben die beiden schon früher genannten Dominikaner, Robertus de Tortocollo und Bernhard von Clermont, in eigenen Schriften auch Gegensätze zwischen Thomas und Ägidius festgestellt. Jakob von Viterbo bringt das wissenschaftliche Ansehen des hl. Thomas in den Worten zum Ausdruck: nunquam decrevit eius auctoritas, sed semper invaluit et fuit diffusa ubique terrarum cum cultu et reverentia. Die begeistertste und wärmste Kundgebung aus ältester Zeit für Thomas von nichtdominikanerischer Seite ist das Schreiben, das die Pariser Artistenfakultät wenige Wochen nach dem Hinscheiden des hl. Thomas an das Generalkapitel des Dominikanerordens zu Lyon gesendet hat.[2] Die ältere, mehr eklektisch gerichtete Karmeliterschule, deren führende Gestalten ein Sibertus de Beka, Gerhard von Bologna und Guido von Terrena durch P. Xiberta O. Carm. eine ganz vorzügliche Bearbeitung aus den Handschriften heraus erfahren, steht im großen und ganzen dem hl. Thomas recht freundlich gegenüber. Aus dem Zisterzienserorden ist Humbert de Gendrey, Abt von Prouilly, ein Anhänger des hl. Thomas. Auch in Chroniken damaliger Zeit begegnen uns Worte warmen Lobes für Thomas von Aquin. In der Chronica minor eines Erfurter Minoriten, also in einem aus franziskanischen Kreisen hervorgehenden Geschichtswerke, findet sich folgendes Urteil über den Aquinaten[3]: Item magister Thomas, clarum Dei organum in theologia et in naturalibus et precipue in moralibus. Hic de novo glosavit evangelia, fecit etiam summam theologie incomparabilem. Die Beziehungen zwischen Dante Alighieri, dem größten christlichen Dichter,

[1] Cod. Vat. lat. 1017: Quodlibeta Joannis de Polliaco, fol. 14r, 91v, 99v. Vgl. auch Noël Valois, Jean de Pouilli, Hist. litt. de la France XXXIV (1915), 220–282.

[2] Text und Kommentar dieses Schreibens bietet neuestens *A. Birkenmajer*, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX, 5. Münster 1922, 1–35.

[3] M. G. SS. XXIV, 212.

und Thomas von Aquin, dem größten katholischen Theologen, sind mehrfach Gegenstand der Untersuchung gewesen. Während man in den letzten Jahren namentlich unter dem Einfluß der Untersuchungen Bruno Nardis die thomistische Beeinflussung der Divina Commedia vielfach in Frage gestellt hat, greifen neueste Untersuchungen wieder zu der alten, von P. J. Berthier O. Pr. besonders glänzend vertretenen Anschauung zurück, daß Dante in seinem philosophischen und theologischen Denken Thomist gewesen ist. Das sehr gründliche und sachkundige Buch von P. Giovanni Busnelli S. J. schließt mit dem Ergebnis : Dante Thomista. [1] Das weit über die Kreise seines Ordens hinausreichende wissenschaftliche Ansehen des hl. Thomas kommt in dem ihm frühzeitig zugeteilten Ehrentitel : Doctor communis zum Ausdruck. [2]

So steht denn in der Zeit, da unter dem Pontifikat Johannes XXII. im Jahre 1317 die ersten Schritte zur Einleitung des Kanonisationsprozesses des Aquinaten unternommen wurden, derselbe als eine hochragende Philosophen- und Theologengestalt vor uns, wegen seines heiligen Lebenswandels und seiner tiefen und umfassenden Wissenschaft allgemein verehrt und geschätzt, aber zugleich auch in seinem philosophisch-theologischen Lehrsystem von einer großen Anzahl gegnerischer Richtungen, die von scharfsinnigen Scholastikern vertreten waren, heftig bekämpft. Selbst der kirchlichen Verurteilung seitens des Pariser Bischofs konnten einzelne seiner Eigenlehren nicht entrinnen. Unter diesen Verhältnissen mußte die Kanonisation des Aquinaten in dem Streit um seine Lehre einen entscheidenden Wendepunkt bilden. P. Mandonnet bemerkt mit Recht, daß die Kanonisation des großen Scholastikers auch eine Bestätigung und Förderung seiner Doktrin bedeuten mußte. [3] Die Heiligsprechung wurde von selbst zu einer offiziellen kirchlichen Stellungnahme in dem Streit um seine Lehre und zwar zugunsten dieser Lehre. Zum erstenmal stand die Kirche vor dem Entschluß, einen Philosophen und Theologen auf den Altar

[1] *Giovanni Busnelli* S. J., Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante Aleghieri e le sue fonti, Roma 1922. Vgl. auch die lehrreiche Abhandlung von *M. Cordovani* O. P., San Tommaso e Dante. Divus Thomas VIII (1921), 190–219.

[2] *J. J. Berthier* O. P., Sanctus Thomas Aquinas « Doctor Communis » Ecclesiae I, Romae 1914. *P. Mandonnet* O. P., Les titres Doctoraux de Saint Thomas. Revue thomiste XVII (1909), 597–608. *Fr. Ehrle*, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse. München 1919. Vgl. hiezu *Fr. Pelster* S. J. in Tübinger Theol. Quartalschrift 103 (1922), 37–56.

[3] *P. Mandonnet*, La canonisation de Saint Thomas d'Aquin 4.

zu erheben und zwar aus dem Grunde, weil er in seinem wissenschaftlichen Leben und Wirken ein Heiliger geworden war. Mit Thomas ist zum erstenmal ein Theologe der Hochscholastik in die Zahl der Heiligen aufgenommen worden. Es waren zwar schon Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux heiliggesprochen worden, aber bei ihnen fiel die wissenschaftliche Tätigkeit auch nicht annähernd bei ihrer Kanonisation in die Wagschale, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall gewesen war. Bei ihnen stand neben ihrem heiligen, gotthingegebenen Innenleben vor allem ihre öffentliche, praktische, kirchliche Tätigkeit im Vordergrund. Hingegen nimmt in der Motivierung der Kanonisation, wie sie uns im Heiligsprechungsprozeß, in der Kanonisationsbulle und anderen Kundgebungen Johannes XXII. sich kundgibt, seine wissenschaftliche Tätigkeit eine bedeutsame Stelle ein.

Dieser Gesichtspunkt der kirchlichen Betätigung und Befürwortung des thomistischen Lehrsystems durch die Heiligsprechung des großen Scholastikers zeigt sich uns in seiner Wirkung ganz besonders in einer gemeinsamen Kundgebung des Bischofs Stephan de Bourret von Paris und der Pariser Universität unter dem 14. Februar 1325. Der Gedankengang dieses denkwürdigen Schreibens ist folgender:[1] Es ist eine Tatsache der Erfahrung, daß früher gut angebrachte Verordnungen später durch neue Verhältnisse ihre Bedeutung und Geltung verlieren und einer gänzlichen Umänderung bedürfen. Es haben unsere Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle zu Paris dereinst eine Reihe von Artikeln, um einer Irreführung durch dieselben vorzubeugen, verurteilt und unter der Strafe der Exkommunikation verboten. Es wird nun von manchen behauptet, daß hiedurch auch einige Lehrsätze des ausgezeichneten Lehrers, des hl. Thomas von Aquin, betroffen seien. Nun haben der Dekan und das Kapitel unserer Kirche von Notre-Dame diese Artikel und das fragliche Verurteilungsdekret wieder geprüft und um keine ungerechte Verdächtigung des Namens und der Lehre des hl. Thomas, keine Verheimlichung der Wahrheit und keinerlei Verunehrung der heiligen römischen Kirche zuzulassen, eine

[1] Den besten Text bietet *Denifle*, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 280–282, n. 838. Denifle gibt hier auch die Handschriften und die wichtigsten Drucke dieses Textes an und gibt auch dankenswerte Mitteilungen über die im Texte angeführten Persönlichkeiten. Einen Kommentar zu diesem Schreiben des Bischofs Stephan de Bourret gibt *P. Serafino Piccinardi* O. P., De approbatione doctrinae S. Thomae Aquinatis I, Patavii 1683, 3–23.

Revision des früheren Verurteilungsdekretes in die Wege geleitet. Zu diesem Zwecke ist eine Abordnung, bestehend aus Annibalius de Ceccano, Archidiakon von Arras und Doktor der heiligen Theologie und Petrus de Fayello, Kanonikus zu Paris, zu Uns geschickt worden. Dieselbe hat Uns die eindringliche Bitte unterbreitet, Wir möchten alle Professoren der Theologie an der Pariser Universität zusammenberufen und mit ihnen, wie auch mit anderen beigezogenen sachkundigen Männern die Wege beraten, auf denen das frühere Verurteilungsdekret, insofern es die Lehre des ausgezeichneten Lehrers (doctoris egregii), des hl. Thomas, berühren und treffen könnte, auf eine durch die Ehrfurcht vor der heiligen römischen Kirche und vor diesem heiligen Lehrer gebotene Weise einer Revision unterzogen werden könnte. Wir haben bei diesen Beratungen vor allem die Tatsache der Heiligsprechung des hl. Thomas von Aquin vor Augen gehabt. Es hat ja die heilige römische Kirche, die Mutter aller Gläubigen, die Lehrerin des Glaubens und der Wahrheit, begründet auf dem felsenfesten Bekenntnis des hl. Petrus, des Stellvertreters Jesu Christi, die heilige Kirche, der er es zusteht, Lehren zu approbieren, Zweifel aufzuklären, Glaubenssätze aufzustellen und Irrtümer zu verurteilen, neulich beschlossen, diesen hervorragenden und verehrungswürdigen Lehrer, durch dessen Lehre die Kirche erleuchtet wird, wie durch die Sonne der Mond, der Reihe und dem Verzeichnis der heiligen Bekenner einzugliedern. Die Kirche hat bei diesem Anlaß sein heiliges Leben und seine klare Lehre einer gründlichen Prüfung unterzogen und ihn ob seines reinen Lebens und seiner heilbringenden Lehre für die ganze Christenheit als Leuchte hingestellt. Auch Wir wollen in die heiligen Fußstapfen unserer heiligen Mutter, der Kirche, eintreten und sind deshalb von dem Wunsche beseelt, daß dieser heilige Bekenner, der im Himmel thront, auch auf Erden inniger und feierlicher verehrt werde. Er war und ist ja das hellstrahlende Licht der Gesamtkirche, der glänzende Edelstein der Kleriker, die Blüte der Lehrer, der leuchtende und ausgezeichnete Spiegel unserer Pariser Universität, durch Glanz und Reinheit des Lebens, Ruhmes und der Lehre gleich dem helleuchtenden Morgenstern. Wir haben deshalb durch unsere verehrungswürdigen, geliebten und getreuen Ratgeber den Magister Hugo de Bisontio (Kantor des Kapitels von Notre-Dame) zu Paris, Magister Stephan de Novavilla und den Herrn Odo de Senonis, Kanonikus zu Paris, eine Untersuchung über die erwähnten Artikel im Kreise der Doktoren der Theologie anstellen lassen, indem eine

Versammlung der im Lehramt tätigen und auch der andern Magistri der Theologie aus dem Welt- und Ordensklerus hiezu einberufen wurde. Durch diese Untersuchung wurde durch die Gnade Gottes festgestellt, daß der genannte selige Bekenner und ausgezeichnete Lehrer nichts gedacht, gelehrt oder geschrieben hat, was dem Glauben und den guten Sitten zuwider ist. Auf das mit Siegeln und Unterschriften beglaubigte Gutachten des Dekans und Kapitels von Notre-Dame, des verehrungswürdigen P. Guilelmus (de Landuno) O. Pr., durch Gottes Gnade jetzt Erzbischofs von Vienne, Professors der heiligen Theologie, anderer 23 Magistri und 39 Baccalaurei der Theologie und anderer vertrauenswürdiger Männer, haben Wir folgenden feierlichen Beschluß gefaßt: Wir erklären hiemit die Verurteilung der genannten Artikel und die Exkommunikationssentenz, insoweit damit die gesunde Lehre des genannten hl. Thomas, des ausgezeichneten Lehrers betroffen wird, mit gegenwärtigem Schreiben für null und nichtig. Zur Bekräfgung dessen geben Wir diesem Schreiben unseren Siegel bei. Gegeben zu Gentilly (Gentiliarum) im Jahre 1325, am Donnerstag vor Aschermittwoch. — Es ist sonach dieses Schreiben vom 14. Februar 1325 datiert.

Über die Tragweite dieser gemeinsamen feierlichen Kundgebung des Bischofs und der Universität zu Paris können wir uns voll und ganz den Worten und Gedanken P. Mandonnets anschließen[1]: Die Aufnahme des Thomas von Aquin in das Verzeichnis der Heiligen im Jahre 1323 war im Streit um seine Lehre wirksamer als die Verteidigungsschriften der Schüler des Doctor communis. Der Bischof von Paris, Stephan de Bourret, ohne Zweifel von der Absicht geleitet, den Intentionen Johannes XXII. zu entsprechen und die Konsequenzen aus der Heiligsprechung des Aquinaten zu ziehen, hat unter dem 14. Februar 1325, im Einvernehmen mit einer großen Zahl von Mitgliedern des Lehrkörpers der Universität Paris, ein feierliches Schreiben erlassen. In demselben zieht der Bischof nicht bloß das Verurteilungsdekret seines Vorgängers, insoweit damit die Lehren des hl. Thomas betroffen werden konnten, zurück, sondern er fügt noch ein begeistertes Lob der Lehrtätigkeit des neuen Heiligen bei, das durch den warmen Ton der Bewunderung uns an das Schreiben der Pariser Artistenfakultät nach dem Tode des Fr. Thomas de Aquino an das Generalkapitel des Ordens erinnert. Diese Manifestation seitens der größten und an-

[1] *P. Mandonnet,* La canonisation de Saint Thomas d'Aquin, 47 f.

gesehensten wissenschaftlichen Körperschaft des Mittelalters schließt auf großartige Weise das wohldurchdachte und sorgfältig durchgeführte Werk ab, in welchem die Kirche Thomas von Aquin als Heiligen auf die Altäre erhoben hat. Diese Kundgebung ist zugleich ein Denk- und Markstein auf dem Wege, der zu der wissenschaftlichen Suprematie des Engels der Schule in der katholischen Kirche führt.

Heinrich von Herford O. Pr.[1] berichtet uns in seiner Chronik, daß dieses Schreiben am Feste des hl. Thomas, am 7. März 1325, von dem Dominikaner Magister Petrus de Palma (Pierre de Baume-les-Dames), dem späteren Ordensgeneral, nach vorhergehender Festrede vor der ganzen Universität verlesen wurde unter dem Beifall aller Professoren und Scholaren. Auch das Generalkapitel des Dominikanerordens von Carcassone 1342[2] nimmt auf diese Pariser Kundgebung Bezug, wenn es sagt, daß die doctrina des hl. Thomas über den ganzen Erdkreis hin leuchte « et tamquam sanam et solidam inter doctrinas omnium post principales ecclesiae catholicae doctores cum testimonio magistrorum Parisiensium fuisse solempniter commendatam ». Papst Urban V. hat denn auch bei der Übertragung der Reliquien des hl. Thomas nach Toulouse den rechten Arm dem Prior und Bruder des Pariser Dominikanerklosters Saint Jacques übergeben[3]: « ad decus et decorem totius studii Parisiensis, in quo idem gloriosus sancta sua fecunda facundia celestis irrigua gratia influente scripturarum enigmata reseravit, solvit nodos, obscura dilucidavit dubiaque declaravit. »

Wenn auch die Pariser Universität vor allem in der Artistenfakultät und dann auch in der theologischen Fakultät im 14. und 15. Jahrhundert im Zeitalter des Nominalismus vielfach Wege gewandelt ist, die weit von Thomas wegführen — ich erinnere bloß an Ockham, Nikolaus von Autrecourt, Johannes von Mirecourt, Pierre d'Ailli — so stand doch die offizielle Haltung der Pariser Universität zum hl. Thomas und seiner Lehre dauernd unter dem Einfluß der Heiligsprechung und der Kundgebung des Bischofs Stephan de Bourret. Man sieht dies deutlich aus den Äußerungen der Pariser Universität anläßlich der Verurteilung des Dominikaners Johannes de Montesono

[1] *Henrici de Hervordia* O. Pr., Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon. Ed. Potthast, Goettingen 1859, 243.

[2] *Denifle*, Chartularium II, p. 550, n. 1091.

[3] Bullarium Ordinis Praedicatorum II, 258. *J. J. Berthier* O. Pr. Sanctus Thomas Aquinas « Doctor communis » Ecclesiae I, 63. Dieser Arm des hl. Thomas wird jetzt in S. Domenico e Sisto in Rom aufbewahrt.

in den Jahren 1387 und 1388, welche hohe Wellen schlug und zur Folge hatte, daß die Dominikaner 16 bis 17 Jahre aus dem Lehrkörper der Universität austraten. Johannes de Montesono hatte mit Berufung auf den hl. Thomas Sätze vertreten, welche den Widerspruch und die Verurteilung seitens der Universität hervorriefen. Der Dekan der theologischen Fakultät, Radulphus Glachardus, erklärte im Jahre 1387, daß in dieser Angelegenheit die Lehre des hl. Thomas unangetastet bleiben soll. [1] Und auch in dem Verurteilungsdekret ist eigens bemerkt [2]: «Salva in omnibus reverentia sancti Thome nec non doctrine sue». Im weiteren Verlauf ist in einem Schreiben vom 14. Februar 1388 nochmals betont [3]: «Nos autem millesies diximus, et, ut vidimus, non sufficit, qualiter sancti Thome doctrinam in dicta nostra condempnacione nequaquam reprobamus, sed hunc (sc. Joannem de Montesono) eiusque fautores, doctrinam eius ad distortum fideique absonum sensum adaptantes, aut ultra quam fieri debet, contra eiusdem doctoris documentum dilatantes, condempnandos audacter asserimus.» Auch Pierre d'Ailli, der im Jahre 1388 über diesen Vorfall an der römischen Kurie Bericht erstattete, bemerkt eigens [4]: «servata in ea S. Thome et sue doctrine reverentia.» So hat also die Heiligsprechung des englischen Lehrers durch Johannes XXII. in den Streit um die Lehre des hl. Thomas mächtig eingegriffen und dem Bestehen der Gegner, einen Widerspruch thomistischer Sätze zur kirchlichen Lehre zu konstruieren, ein Ende gemacht.

Die Heiligsprechung bedeutet noch mehr, sie eröffnet die Reihe päpstlicher Kundgebungen und Bestätigungen der Lehre des hl. Thomas durch alle Jahrhunderte bis herauf zu Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. Die kirchliche Approbation und die damit begründete Auktorität des hl. Thomas [5] hebt gerade mit Äußerungen des Papstes Johannes XXII. an. Schon zu Beginn des amtlichen Heiligsprechungsprozesses im Konsistorium vom 16. September 1318 hat der Papst über Thomas die seither oft zitierte hochbedeutsame Äußerung getan: «Ipse plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores, in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto

[1] *Denifle*, Chartularium I, p. 489 n. 1557.
[2] Ibid. p. 497 n. 1559.
[3] Ibid. p. 498 n. 1560.
[4] Ibid. p. 503 n. 1564.
[5] *P. Sadoc Szabó* O. P., Die Auktorität des hl. Thomas in der Theologie, Regensburg 1919.

tempore vite sue.» Auch unser Heiliger Vater Papst Pius XI. hat in seiner herrlichen Thomasenzyklika diese sententia memorabilis Johannes XXII. angeführt. Papst Johannes XXII. hat auch in Predigten, die er bei den Heiligsprechungsfeierlichkeiten in Avignon hielt, gerade auch die wissenschaftliche Bedeutung des hl. Thomas in den wärmsten Worten gefeiert. Wie von zuverlässigen Geschichtsschreibern berichtet wird und auch von Gerson bezeugt ist, hat in einer seiner Predigten der Papst auch die denkwürdige Äußerung getan : Tot fecerat miracula, quod scripserat articulos.[1] In der Heiligsprechungsbulle : Redemptorem vom 18. Juli 1323[2], die im Original in Toulouse aufbewahrt wird, findet sich die Bemerkung, daß der hl. Thomas seine Werke : «non absque speciali infusione perfecit.» Dieser Gedanke in der Heiligsprechungsbulle hat später in dem für die kirchliche Approbation der Lehre des hl. Thomas so überaus wertvollen Breve Clemens VIII. «Sicut Angeli» an die Neapolitaner vom 22. November 1603 eine eingehende Begründung und Weiterführung erfahren.[3] So hat also durch die Heiligsprechung und durch die dabei erfolgten Kundgebungen Johannes XXII. die Kette jener päpstlichen Äußerungen und Erlasse begonnen, welche, wie Mandonnet sich ausdrückt[4], dem Aquinaten innerhalb der Kirche eine wissenschaftliche Hegemonie sondergleichen durch alle Jahrhunderte gesichert hat. Wir gewahren diese überragende Stellung des hl. Thomas auf allen folgenden Konzilien, wir sehen diese auch in der Stellungnahme der orientalischen Kirche, namentlich auf dem Florentiner Unionskonzil zur Lehre des hl. Thomas, der als *der* Theologe der katholischen Kirche galt und dessen Werke ins Griechische und Armenische übertragen wurden.

Die Heiligsprechung des hl. Thomas hat uns schließlich auch noch die Oration an seinem Feste gebracht, in der auch eine kirchlich-liturgische Approbation seiner Lehre gesehen werden kann. Constantin

[1] *Mandonnet*, La canonisation, 38 f. Der Papst hat zweimal über den hl. Thomas gepredigt, am 14. Juli und am 18. Juli, am Tage der Heiligsprechung selber. Einer von den 8 Predigern am 14. Juli war auch der König Robert von Anjou-Neapel. Zwei Reden des Königs Robert auf den hl. Thomas sind im Cod. lat. 150 der Biblioteca Angelica zu Rom erhalten. Vgl. auch *W. Götz*, König Robert von Neapel (1309–1343), seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus, Tübingen 1910.

[2] Bullarium Ordinis Praedicatorum II, 159. Hier sind dem Texte sehr wertvolle Anmerkungen von P. A. Bremond beigegeben.

[3] Bullarium Ord. Praed. V, 612.

[4] *Mandonnet*, La canonisation de Saint Thomas 2.

von Schäzler macht die Worte [1]: « Da nobis, quaesumus et *quae docuit intellectu conspicere*, et quae egit imitatione complere » zum Ausgangspunkt folgender Erwägung und Schlußfolgerung : « Eine Lehre, deren Verständnis die Kirche zum Gegenstand des Gebetes macht, kann nicht falsch sein. Also bezeugt die Kirche durch dieses Gebet, daß die Lehre des hl. Thomas, wenigstens allgemein und in ihrer Gesamtheit betrachtet, wahr ist. Indem die Kirche um Einsicht in die Lehre des hl. Thomas betet, bekennt sie sich als ihre Schülerin. Die Kirche, welche von Leo d. Gr. die discipula veritatis genannt wird, kann dies nur tun, wenn sie die Lehre des hl. Thomas für wahr hält. »

So hat denn die Heiligsprechung des Engels der Schule durch Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323 dem Streit um die Lehre des hl. Thomas insoweit ein Ende gemacht, daß der unbegründete Vorwurf eines Gegensatzes einzelner thomistischer Sätze zur kirchlichen Lehre verstummen mußte. Die gemeinsame Kundgebung des Bischofs Stephan de Bourret von Paris und der Pariser Universität vom 14. Februar 1325 ist hiefür das sprechendste Zeugnis. Zugleich setzte mit der Kanonisation, wie aus den Äußerungen Johannes XXII. ersichtlich ist, die kirchliche Approbation der thomistischen Lehre machtvoll ein, die in sich steigendem Maße eine überragende Auktorität des hl. Thomas in der kirchlichen Wissenschaft begründete. Meister Eckhart hat in seiner im Jahre 1326, also drei Jahre nach der Kanonisation und ein Jahr nach dem Erlaß des Pariser Bischofs verfaßten lateinischen Verteidigungsschrift die Wirkung beider Ereignisse also zusammengefaßt [2]: Et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est, dictum et publice predicatam quod errores et hereses scripserit et docuerit. Sed favente domino tam Parisius quam per ipsum summum pontificem et romanam curiam ipsius vita et doctrina pariter sunt approbata.

Es ist indessen nicht lediglich diese Approbation, die die Lehre des hl. Thomas zum Siege geführt und ihr diese maßgebende Stellung in der katholischen Philosophie und Theologie gesichert hat. Es ist vielmehr der Innenwert, die inhaltliche und methodische Geschlossenheit, Harmonie und Klarheit, die Gewalt großer Ideen und die abwägende Besonnenheit der Formgebung und Gestaltung, was den hl. Thomas, wie Franz Sylvestris von Ferrara sich ausdrückt, zum

[1] *C. de Schäzler*, Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis, Ratisbonae 1882, 225.

[2] *A. Daniels*, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart, 1 f.

homo omnium horarum gemacht hat und seinem Lehrsystem auch außerhalb der katholischen Gedankenwelt vielfach Anerkennung und Bewunderung verschafft hat. Auch die Empfehlung der thomistischen Lehre seitens der Kirche weist immer auf deren überragende Vorzüge hin. Entwirft ja gerade die Enzyklika: Studiorum ducem unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. ein so eindrucksvolles Bild der praestantia doctrinae S. Thomae und betont zugleich den Zusammenhang und Zusammenklang von Leben und Lehre, von Persönlichkeit und Weltanschauung. Es ist gerade das Gedächtnis der Heiligsprechung des englischen Lehrers eine Anregung und Mahnung für uns, uns in sein heiliges, reines, gotthingegebenes Seelenleben einzufühlen, um hieraus ein lebendiges, auf Seelenverwandtschaft beruhendes Verständnis für seine Lehre zu gewinnen. Non minus Angelicus fuit sanctus in sua doctrina quam in sua vita.[1]

[1] *R. Garrigou-Lagrange* O. P., De spiritu supernaturali Theologiae D. Thomae. Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 140.

Thomas von Aquin oder Max Scheler

Ethik der Vorbilder.

Von P. Ant. ROHNER O. P.

Die « Mystiker » wachsen gegenwärtig wie die Pilze aus dem Boden. Und sie machen Schule. Nietzsche's Jüngerschar ist eher im Zu- als im Abnehmen begriffen. Rud. Steiner zieht durch seine anthropo-theosophisch-gnostischen Deklamationen nicht nur Ungelehrte, sondern auch Männer der Wissenschaft in seinen Bann. Der Buddhismus empfiehlt sich unserer unruhigen Zeit in immer neuen, immer wechselnden Formen. Die Zahl der Neu-Buddhisten wächst unheimlich. Diesen Strömungen sich anpassend, macht ein gewisser Johannes Müller selbst aus unserm Heiland so etwas wie einen Buddha. Und viel « Volk » läuft hinter ihm her. In der allerletzten Zeit hat sich in Deutschland eine « Neue Deutsche Schopenhauergesellschaft » mit ausgesprochen « mystischen » Tendenzen gebildet. Und auch diese Schopenhauerkreise mit ihren engeren und weiteren Arbeitsringen nehmen immer größere Dimensionen an.

Das sind nun alles krankhafte Erscheinungen. Man muß vor ihnen warnen, denn sie sind sehr ansteckend. Sie zu widerlegen, wäre vergebliche Mühe. Der Herrgott und die Zeit werden auch diese Wunden heilen.

Mit Unrecht dagegen werden die drei großen Ethiker der Gegenwart : *Wl. Solovjoff*, *Rud. Eucken* und *Max Scheler* zu den « Mystikern » gezählt. Wohl haben alle drei einen ziemlich breiten « mystischen » Einschlag in ihrer Ethik. Das ist aber noch kein hinreichender Grund, sie mit den genannten « Mystikern » auf eine Stufe zu stellen. Alle drei sind viel zu scharf- und tiefsinnig, viel zu ernst, viel zu wahrheitsliebend, viel zu nüchtern, als daß sie mit dem Schwarm der « mystischen » Schwärmer nur so in einem Atemzuge genannt werden dürften.

Die drei Denker verfolgen ein ähnliches Ziel. Der russisch-orthodoxe Solovjoff, der deutsch-protestantische Eucken, der römisch-katholische Scheler sind der Ansicht, daß alle Spaltung im Leben der Völker,

namentlich die Trennung der christlichen Konfessionen und die ganze, tiefe Unzufriedenheit der einzelnen mit dem Kulturstand der Gegenwart, einer Verflachung des Lebens und der Lebensauffassung entsprungen sei. Eine Vertiefung des Lebens und der Lebensanschauung, insbesondere eine religiöse Wiedererneuerung würde — so meinen sie — die Getrennten von selbst wieder zusammenschließen und den Verzweifelten Mut geben.

Wl. Solovjoff geht von der Überzeugung aus, daß im morgenländischen Kirchenwesen von den drei großen Prinzipien des Fortschrittes — der Auktorität, der Tradition und der Freiheit — eigentlich nur die Tradition lebendig geblieben sei. Er stellt sich die Aufgabe, sein Volk wieder auf die Auktorität und Freiheit aufmerksam zu machen. Den verschiedenen Theorien der modernen Ethik gegenüber verteidigt er siegreich die These: Es gibt eine ewige, unwandelbare, unendliche, persönliche Wahrheit, Güte und Schönheit. Diese ist in Christus in die Erscheinung getreten. Die lebendige Verbindung mit Christus aufrecht zu erhalten, ist Sache der Kirche. Auf dieser Verbindung beruht ihre *Auktorität.* Sie muß sich von den Fesseln des Staates befreien. Der einzelne gewinnt den lebendigen Zusammenhang mit Christus durch ein mystisches Schauen und liebendes Erlebnis. Dies ist die höchste Tat der *persönlichen Freiheit.* Also nicht die Tradition allein, sondern Tradition und Auktorität und Freiheit zusammen bilden die große, erzieherische Lebensmacht, — die lebendige Kirche. Solovjoff hat im einzelnen oft geirrt. Seine Absicht aber war rein. Er war von einer großen Liebe zur Wahrheit beseelt. Sein Lebenswerk wurde insofern mit Erfolg gekrönt, als er kurz vor seinem Tode (1900) sich in die katholische Kirche aufnehmen ließ.

Rud. Eucken verhehlt sich nicht, daß die einseitige Betonung der Freiheit, als des Prinzips des Fortschrittes, dem Protestantismus selbst tiefe Wunden geschlagen und viel Zerwürfnis und Willkür und Verweltlichung in die europäische Menschheit hineingetragen habe. Er will die Tradition und Auktorität wieder zur Geltung bringen. Vertiefte philosophiegeschichtliche Studien haben ihn zur Einsicht gebracht, daß ein und dieselbe geistige Lebenssubstanz in den Anschauungen der großen Denker der Vergangenheit wirksam gewesen sei. Er zieht daraus den Schluß, daß ein pietätvolles Zurückgehen auf diese Höhepunkte früheren Denkens und Schaffens für eine fruchtbare Neuorientierung in der Gegenwart unerläßlich sei. Damit glaubt er die *Tradition* als Prinzip des Fortschrittes wiedergewonnen zu haben.

Der nämliche Begriff der Lebenssubstanz führt ihn auch auf den Begriff der *Auktorität*. Die Lebenssubstanz wird von allen großen Denkern als etwas Überlegenes erlebt, geschaut, empfunden, als etwas, das allem Wandel und Werden der einzelnen entrückt ist, das von allem subjektiven Gutdünken sich als unabhängig erweist. Die Substanz des Geisteslebens ist nichts Starres, sondern in beständiger Umbildung begriffen. Sie tritt nicht von außen her an den Menschen heran, sondern bricht mit Gewalt aus dem geistigen Inneren hervor. Auf diese Weise meint Eucken zu jener begrifflichen Fassung der Auktorität vorgedrungen zu sein, wie eben die Neuzeit sie verlangt. Solovjoff war viel unbefangener in seinem Sinnen und Suchen. Eucken hat sowohl die Auktorität als auch die Tradition vollständig in den Begriff der « protestantischen Freiheit » umgebogen.

Max Scheler hat sich in den Gedanken hineingearbeitet, daß in der katholischen Kirche Auktorität und Tradition allerdings eine sinn- und liebevolle Pflege finden, daß aber die Persönlichkeit in ihrer Bedeutung als Faktor einer Neu- und Höherbildung des Lebens nicht gebührend gewürdigt werde. Sein Führer ist Augustinus. Er ist fest überzeugt, auf augustinischen Wegen zu wandeln. Neben Augustinus übt auch Bl. Pascal und Malebranche einen großen Reiz auf ihn aus. Nicht durch schattenhafte Reflexionen und blutleere Definitionen und schemenartige Demonstrationen, sondern durch ursprüngliches Schauen und lebendiges Erleben soll — meint Scheler — das katholische Leben in seiner Tiefe und Reinheit erfaßt werden. Er spielt mit Vorliebe den hl. Augustinus gegen den hl. Thomas aus und bekennt sich offen und ausdrücklich zum Ontologismus.

Die Grundlage seiner Ethik bildet eine doppelte « Wesensschau »: eine abstrakte und eine konkrete. Die abstrakte « Wesensschau » ist jene Art unmittelbarer Anschauung, durch die uns ideale Werte oder Wertgehalte und Wertbeziehungen *gegeben* sind, *ohne Rücksicht darauf*, ob und wie ein *denkendes Subjekt* sie denkt und beurteilt, ob und wie sie in den *Dingen verwirklicht* sind. Die konkrete « Wesensschau » besteht darin, daß eine Person im Vollzug ihrer Akte sich selbst oder eine Fremdperson unmittelbar erlebt und im Erlebnis dieser Person, als der konkreten Trägerin und Vollzieherin aller geistig-sittlichen Akte, die abstrakten Wesenszusammenhänge als *erfüllt* und verwirklicht schaut.

Die « Gotteschau » ist die höchste (abstrakte und konkrete) « Wesensschau ».

Das Verhältnis dieser doppelten « Wesensschau » ist folgendes : Das konkrete Wesen fundiert das abstrakte Wesen, die konkrete Wesensschau ist die *Voraussetzung* für die abstrakte Wesensschau. Beweis : Das Vollwirkliche ist die Voraussetzung für das Unerfülltwirkliche, das Konkrete die Voraussetzung für das Abstrakte. Die Person — vor allem die göttliche Person — ist das Konkrete und das Vollwirkliche in der geistigen Ordnung. Sie ist die Trägerin und Vollzieherin aller geistigen Akte mit ihren Inhalten. Also schauen wir den Personwert eher als die unpersönlichen Werte. Populär ausgedrückt : Um das *nach*denken und *nach*wollen zu können, was eine *unendliche Person* uns *vor*gedacht und *vor*gewollt hat, müssen wir uns durch eine ursprüngliche Personalitätserfahrung in diese Person *hinein*denken und *hinein*leben. Um ein und dasselbe wollen und wählen zu können, was eine höher stehende *endliche* Person als *unser Vorbild* will und wählt, müssen wir zuallererst mit dieser Person durch ein Erlebnis der Liebe und Verehrung *eins* werden. Aus diesem Grunde nennt Scheler seine Ethik « Personalwertethik » oder « materiale Wertethik » im Gegensatz sowohl zum Formalismus der Ethik Kants als auch zum Impersonalismus der Lustethik, der Erfolgsethik, der Lebens- und Kulturethik und modernen Sozialethik.

Wie man sieht, vertritt Scheler gegenüber der nominalistischen und konzeptualistischen (formalistischen) Ethik den Standpunkt der realistischen bezw. ultrarealistischen Ethik.

Auf eine Auseinandersetzung mit Solovjoff und Eucken, so verlockend sie wäre, müssen wir hier verzichten. Wir beschäftigen uns in den folgenden Zeilen ausschließlich mit Max Scheler.

Das unbestreitbare Verdienst Schelers um die Kritik der neuzeitlichen Ethik soll in einem späteren Artikel besprochen werden. Die zahlreichen Spitzen, die er gegen den hl. Thomas richtet, hoffen wir ebenfalls in weiteren Artikeln brechen zu können. Für heute beschränken wir uns auf seine *Ethik der Vorbilder.* Ein doppelter Grund ist dabei entscheidend : Einmal ist Schelers Vorbilderethik, obgleich sie den Schlußstein seines ethischen Aufbaues bildet, wie kein anderer Teil zur *Einführung* in seinen ethischen Neuontologismus geeignet, da kein anderer Teil das Ganze seiner Lebensauffassung so klar wiederspiegelt wie dieser ; sodann ist Thomas von Aquin — wie die Jubiläumsenzyklika sagt — für uns *Vorbild* im Leben, im Lehren und im Tun. Und dieses Thomas-Vorbildsein wird uns erst recht klar, wenn wir seine Vorbildethik kennen.

Soweit wir die spärliche Literatur über das Verhältnis von Thomas zu Max Scheler überschauen, scheint bei den kirchlich gesinnten, katholischen Ethikern die Neigung vorzuherrschen, beide miteinander versöhnen zu wollen. Ihr Grundsatz lautet: Thomas von Aquin *und* Max Scheler. Die begabtesten Anhänger Schelers dagegen (Scheler selbst auch) wollen von diesem «Sowohl – als auch» nichts wissen. Ihr Ruf ist: Entweder Scheler *oder* Thomas. Wir halten es mit den letzteren. Zwischen dem Doctor communis Ecclesiae und Herrn Prof. Dr. Max Scheler besteht in den *Grundsätzen* eine unüberbrückbare Kluft.

Die Grundfehler aller Richtungen des Ganz- und Halbontologismus, des Alt- und Neuontologismus lassen sich auf deren vier zurückführen:

1. Verwischung der Grenzen zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung;

2. Konstruktion einer Gotteserkenntnis und Gottesverehrung ohne eine solide ontologische Substruktion;

3. Einseitige Betonung der Intuition und inneren Erfahrung auf Kosten einer vernünftigen Überlegung;

4. Auseinanderreißen des Menschen in ein Doppelwesen, trotz der einsichtigsten und unmittelbarsten Erfahrung seiner Einheit.

Diesen vier Punkten hat Thomas von Aquin seine sorgfältigste Aufmerksamkeit gewidmet.

Keiner unter allen katholischen Lehrern hat den Unterschied zwischen der Natur und Übernatur so scharf hervorgehoben, ihre Grenzen so genau bestimmt und beide so harmonisch vereinigt wie Thomas von Aquin.

Keiner hat das bonum in communi und das bonum subsistens so weit auseinandergehalten und doch wieder so nahe zusammengebracht wie Thomas von Aquin.

Keiner hat das intuitive und das diskursive Element in unserer Erkenntnis, das ruhende und das ringende Moment in unserem Leben, jedes in seiner Eigenart, so eindeutig definiert und beide in ihrem Zusammenhang und in ihrem Zusammenwirken für das Ganze der Denk- und Lebensarbeit so klar dargestellt wie Thomas von Aquin.

Keiner hat die wesentliche Verschiedenheit des geistigen und sinnlich-leiblichen Teiles im Menschen und zugleich die denkbar größte Einheit beider so evident gemacht wie Thomas von Aquin.

Nach diesen vier Gesichtspunkten stellen wir nun den vierfachen Gegensatz in den Grundzügen der Vorbilderethik des hl. Thomas und Max Schelers dar.

I.

Max Scheler : Der Name Person ist nicht ein relativer, sondern ein absoluter Name.[1] Person ist eine Einheitsform oder Totalität, die sich selbst genügt.[2] Die Person vollzieht ihre Existenz erst im Erlebnis ihrer möglichen Erlebnisse.[3] Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte.[4] Der Personbegriff findet erst auf einer bestimmten Stufe menschlicher Existenz Anwendung.[5] Die Person ist eine Person, insofern sie die Akte des anderen aus dessen geistigem Zentrum (Personsein) heraus verstehen und nachvollziehen kann.[6] Die Person erlebt sich als verantwortlich für ihre Akte in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft *im* Vollzug ihrer Akte.[7] Gut und Böse sind Personwerte und keine Sachwerte.[8] Das *Sein* der Person selbst ist vor und unabhängig von allen einzelnen Akten sittlich gut oder böse.[9] Die Personen *selbst* sind ursprünglich wertverschieden.[10] Die Erfahrung meines individuellen Wertwesens geht allem Sollen voraus.[11] Es gibt ein *An-sich-Gutes* für *jede* Person im besonderen.[12] Dieses « Gute für mich » liegt in der Richtung nicht nur der *göttlichen Liebe* überhaupt, sondern der göttlichen Liebe zu *mir*.[13] Die Religion hat ihr eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson « Gnade », für die Gesamtperson « Offenbarung » heißt.[14] Gott wird nur erlebt durch den Glauben. Durch die Vernunft und die sogenannte natürliche Religion wird Gott nicht erreicht. Der Glaube ist in erster Linie Sache des Gefühls und nicht Auktoritätsglaube. *Die Vorbild-* und *Gegenbildwirksamkeit* ist die ursprünglichste Form sittlichen Werdens und Wandelns.[15] Das Vorbild wirkt ursprünglicher als Auktorität und Tradition.[16] Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was notwendig eine Person selbst gut werden läßt, als die einsichtige und adaequate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte.[17] Dieses Verhältnis (der Vorbild-

[1] *Max Scheler*, « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik », p. 404.
[2] A. a. O. 405. [3] A. a. O. 401. [4] A. a. O. 405.
[5] A. a. O. 496. [6] A. a. O. 496. [7] A. a. O. 506.
[8] A. a. O. 23. [9] A. a. O. 23. [10] A. a. O. 536.
[11] A. a. O. 509. [12] A. a. O. 510. [13] A. a. O. 511.
[14] A. a. O. 573. [15] A. a. O. 619.
[16] A. a. O. 604 und 605. [17] A. a. O. 598.

wirksamkeit) ist in puncto Gut-werdens jedem anderen Verhältnis absolut überlegen.[1] Es ist überlegen dem Befehlsgehorsam, es ist überlegen aller sogenannten sittlichen Erziehung.[2] Die Vorbildperson wirkt nicht durch ihr Wollen, geschweige gar durch Tun und Handeln, sondern durch das *Sein* und *Sosein*, das der Anschauung und Liebe zugänglich ist.[3] Die verstehende Liebe ist der plastische Bildner, der aus *einer* Handlung, ja *einer Ausdrucksgeste* die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag.[4] Die primäre Umbildung zum Guten in der Abbildperson betrifft nicht zuerst das Wollen und Tun, sondern das *Sein* derselben, die Wurzel alles Wollens und Tuns.[5] In jeder Sozialeinheit finden wir vorbildliche Sozialpersonen, von denen je eine *primäre* vorbildliche oder gegenbildliche Wirksamkeit auf alles sittliche Werden im Guten wie im Schlechten, ins Hohe wie ins Niedrige ausgeht. Für das Kind sind Vorbilder (oder Gegenbilder) an erster Stelle die Eltern ; für Familie und Stamm das « Haupt » der Familie, der « Häuptling » des Stammes. In Gemeinde und Heimat stehen wiederum einer oder eine Minorität als exemplarisch für das « Gute », « Rechte », « Ehrsame », « Weise » in der Mitte ; auf sie schaut *jeder* hin, als das Maß, nach dem man sich und andere zu messen hat. Für das Volksglied tritt an die Vorbildstelle der Fürst oder der Typ des herrschenden Adels, der Volksmann, der Vertrauensmann, der Präsident, der Abgeordnete. Analog für das Parteiglied das Bild des Führers, für das Schulkind der Lehrer, für das Nationalglied das Bild des Helden, Dichters, Sängers usw. ; für den Staatsbürger und Beamten das Bild des je herrschenden obersten Staatsmannes ; für das wirtschaftende Individuum das Bild des jeweiligen « Führers des Wirtschaftslebens » ; für das Kirchenglied oder Sektenglied das Bild des Stifters oder Reformators ; für den geselligen Menschen der « Löwe » der Gesellschaft, der vorbildliche Mensch der Mode.[6] Auf allen diesen Gebieten sind es nicht die Handlungen und die Maßregeln, die nachbildend und umbildend auf die Menschheit wirksam sind, sondern der bildhafte Formtypus.[7] Es ist widersinnig, daß eine endliche Person die unendliche Person selbst zum Vorbild oder auch nur zum reinen Modell solcher Vorbilder nehme.[8] Wohl aber ist das jeweilig intendierte Göttliche der *Ausgangspunkt* aller Vorbildsmodelle.[9] Die

[1] A. a. O. 598. [2] A. a. O. 598.
[3] A. a. O. 599. [4] A. a. O. 508. [5] A. a. O. 599.
[6] A. a. O. 599 und 600. [7] A. a. O. 601. [8] A. a. O. 612.
[9] A. a. O. 613.

einzelnen Akte einer Person sind wohl gut oder böse. Aber sie machen den Menschen nicht gut oder böse, sie setzen vielmehr die gute oder böse Person voraus. Die Tugenden sind gut, die Laster sind böse. Aber die Tugenden machen nicht den Menschen gut, die Laster machen nicht den Menschen böse, sie setzen vielmehr die gute oder böse Person voraus. *Was allein* ursprünglich gut und böse heißen kann, das ist die Person. [1] Die Güte der Eigenperson und die Güte der Fremdperson beruhen auf der Güte Gottes als der Person der Personen. Die Fremdliebe und die Selbstliebe sind fundiert in der Gottesliebe. [2] *Alle Sittlichkeit* hat den letzten Grund in der Liebe Gottes. So viel Gottesliebe in der Welt, so viel echte sittliche Güte gibt es in der Welt. Man muß ein guter Mensch sein, um ein großer Mensch zu sein, nicht aber ein großer, um ein guter zu heißen. [3] Ein vorsätzlicher Totschlag ist nur dann ein Mord, wenn er aus Haß, d. h. aus der Intention der Vernichtung der Person hervorging. [4] Ein sittlicher Gesinnungswandel ist nur durch eine radikale Bekehrung möglich.

Damit machen wir in der Zitatensammlung vorläufig Halt. Auf die Texte, die das *Wesen* der *Person* betreffen, kommen wir nachher zu sprechen. Die Sätze, in denen die Autonomie der Person hervorgehoben wird, wie z. B.: « Es gibt ein *An-sich-Gutes* für *jede* Person im besonderen », werden wir ebenfalls später beurteilen. Die Theorie, daß nicht das richtige freie Wollen und Tun den Menschen sittlich gut mache, sondern daß die sittlich gute Person dem guten Wollen vorangehen müsse, wird im folgenden Abschnitt zur Sprache kommen. Hier konzentrieren wir den Blick ausschließlich auf die beiden Grundsätze Schelers, die seine ganze Ethik beherrschen und ihr das eigentümlich ontologistisch-supernaturalistische Gepräge geben, die Sätze nämlich : « Was allein *ursprünglich* gut und böse heißen kann, das ist die Person » ; sodann : « Der Mensch kann nur gut werden und im Guten wachsen durch Hineinwachsen in die Vorbildperson, speziell in die allerhöchste Person Gottes durch Glauben auf Grund der Offenbarung. » Ist der erste Satz wahr, dann ist auch der zweite Satz wahr. Ist die Person *primär sittlich* gut, dann kann die menschliche Person, die als *endliche* Person erst gut *werden* muß, ihre primäre sittliche Güte auf gar keinem anderen Wege erreichen als durch einen lebendigen persönlichen Verkehr mit einer Person, die die Güte selbst ist und dann kann der Mensch im Guten gar nicht wachsen als durch liebende Hingabe

[1] A. a. O. 23 und 24. [2] A. a. O. 518.
[3] A. a. O. 538. [4] A. a. O. 326.

an Vorbildpersonen, die eben besser sind als er, und aus deren Zügen er den Vorbildwert hervorleuchten sieht. Und da selbstverständlich die *natürliche* Theologie und die *natürliche* Religion zu einem lebendigen persönlichen Verkehr mit Gott nicht ausreicht, bleibt nichts anderes übrig, als *alles sittliche Gutsein* des Menschen zunächst auf die Vorbildwirksamkeit, zuletzt auf die unmittelbare Gottesschau zurückzuführen.

Was sagt nun Thomas von Aquin dazu ?

Thomas von Aquin legt in seiner Philosophie und Theologie der Theorie der Vorbilder eine kapitale Bedeutung bei. Schon der Satz, der bei Thomas hundertmal wiederholt und auf hundert Weisen variiert wird : « Id, quod est perfectissimum in unoquoque genere, est causa et mensura et exemplar ceterorum illius generis », legt dies nahe. So allgemein ausgedrückt, ist der Satz ein Weltgesetz. Thomas zieht aber eine scharfe Linie zwischen der Vorbildwirksamkeit in der freien und jener in der unfreien Welt. « Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam *assimilationis*, ita substantiae intellectuales per viam *cognitionis*. »[1]

Soweit das Vorbild per viam assimilationis reicht (und jede cognitio ist auch eine assimilatio, aber nicht umgekehrt), hat das Vorbild den Charakter der *Idee*. So weisen alle Dinge auf eine Idee im Geiste ihres Schöpfers hin. So ist auch jedes menschliche Kunstwerk ein Abbild der Idee des Künstlers.

Da wo das Vorbild per viam cognitionis tätig ist, per viam cognitionis practicae (das Praktische gefaßt im Sinne der *Lebens*praxis im Unterschiede zur *Kunst*praxis), nimmt das Vorbild den Charakter des *Ideals* an.

Die Vorbild-Idee geht auf Persönliches und Unpersönliches ; das Vorbild-Ideal ist persönlich und hat nur einen Sinn für Personen.

Die Vorbild-Idee wird von Thomas also definiert : « forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem. »[2] Drei Stücke also gehören zum Wesen des Vorbildes : 1. Das Vorbild steht ganz im Dienste des Zweckes (ex intentione agentis) ; 2. das Vorbild hat nur einen Sinn für freie Wesen (agentis, qui determinat sibi finem) ; 3. das Vorbild ist ein Formprinzip, das als anschauliche Formeinheit dem Schaffenden vor Augen steht, um *nach ihm* sein Werk zu gestalten (forma, quam aliquid imitatur). Diesen drei wesentlichen Momenten des Vorbildes (Idee) entspricht eine dreifache Vorbildwirk-

[1] Summa c. Gent. III c. 25.
[2] S. Thomas, Qd., De veritate, q. 3 a. 1.

samkeit [1] : Das Vorbild wirkt als Zweck. Es zieht an, es lockt, es ruft, ladet ein [2] ; das Vorbild wirkt nach Art eines Agens. Es ist eine *praktische* Form, mithin eine einsichtige Willensmacht [3] ; das Vorbild wirkt vorbildlich. Das ist seine ureigene Wirksamkeit. Es tendiert darauf hin, das Nachbild sich möglichst *ähnlich* zu machen. [4]

Die Definition der Vorbild-Idee und ihrer Wirksamkeit wird auf das *Vorbild-Ideal* und seine Wirksamkeit angewendet mit dem Zusatz : qui determinat sibi finem *vitae*. Das Lebensideal steht also nach Thomas im Dienste des Lebenszweckes. Der Zweck aber eines *jeden* Dinges, auch einer Person, die einen Zweck hat und nicht Zweck selbst ist, ist fundiert in seiner *Natur*, und die Natur ist verankert im Vorbild als Idee. [5] Die Vorbildwirksamkeit gibt also der menschlichen Person nicht das Person*sein* oder das schlechthin Gut*sein*, sondern steht im Dienste des *Besser*werdens und des *Vollkommen*seins. Und der hl. Thomas hat den gesunden Menschenverstand mit seiner alltäglichen Erfahrung auf seiner Seite.

Es gibt aber eine zweifache Vollkommenheit : eine natürliche und eine übernatürliche. Die natürliche Vollkommenheit ist die dem Menschen eigene, die übernatürliche ist die Gott eigene. Die Gott eigene Vollkommenheit wird uns in der Gnadenordnung, die uns durch den Erlösertod Christi verdient worden ist, mitgeteilt. Wie sich die *Natur* des Menschen zum natürlichen Ziel des Menschen verhält, so verhält sich die Gnade zu seinem übernatürlichen Endziel. Und wie die vernünftige *Natur* des Menschen die *Grundlage* ist für sein ganzes *sittliches* Leben und darum auch für die *sittliche Vorbildwirksamkeit*, so ist die *Gnade* Gottes im Menschen das Fundament seines *göttlichen* Lebens und der *göttlichen Vorbildwirksamkeit.*

Ohne Vorbilder kann der Mensch wirklich nicht leben. Das ist sehr wahr. Thomas geht hierin mit Scheler völlig einig. Aber Thomas unterscheidet. [6] Ohne das Vorbild Christi kann der Mensch in der übernatürlichen Ordnung keinen Schritt vorwärts tun. Beweis : Ohne den Heiligen Geist, der in der Gnadenordnung das ist, was das Gewissen des Menschen in der sittlichen Ordnung bedeutet, kann der Mensch

[1] Joh. a S. Thoma, curs. phil. thom. II. I. q. 11. a. 3.
[2] S. Thomas, Qd., De veritate, q. 3 a. 1.
[3] Summa theol., I q. 4 a. 6.
[4] In Arist. Met., text. II lect. II.
[5] S. c. Gent., III c. 18.
[6] I-II q. 68 a. 2.

sich übernatürlich überhaupt nicht regen. Nun ordnet aber der Heilige Geist den Menschen in der Entfaltung des Gnadenlebens fortwährend auf das Vorbild Christi hin. Die *Gnade,* die *Lehre* und das *Vorbild* Christi werden von Thomas in der Christologie immer auf die gleiche Linie gestellt. Ohne das Vorbild Christi können wir also übernatürlich nicht leben. Nicht als ob das Vorbild Christi das Heiligsein überhaupt gäbe. Denn längst bevor Christus seine Vorbildwirksamkeit ausüben kann, ist der Mensch durch die Taufe schon ein Kind Gottes. Christi Vorbild will den Getauften zum Vollalter Jesu Christi heranziehen.

In der natürlichen sittlichen Ordnung dagegen kann sich der Mensch selbständig bewegen. Seine vernünftige Natur ist ihm ja eigen. Die Notwendigkeit der natürlichen sittlichen Vorbildwirksamkeit folgt also nicht aus der Endlichkeit der Person, auch nicht aus der vernünftigen Natur der menschlichen Person, sondern aus dem sozialen Charakter dieser Person. Natürlich gesprochen *kann* sich also eine menschliche Person über alle vorhandenen rein menschlichen Vorbildexemplare erheben und sich selbst ein höheres Lebensideal formen und so anderen zum Vorbild werden.

Scheler meint, über Thomas hinauszuschreiten. Der vermeintliche Fortschritt aber ist ein heilloser Rückschritt. Er faßt die Gnade — so weit ich ihn wenigstens verstehe — als etwas rein Sittliches (Moralisches) auf und setzt dieses Surrogat an die Stelle der menschlichen Natur. Damit ist aber weder Gott genug getan, noch dem Menschen geholfen. Das vollständige Übergehen der menschlichen *Natur* tritt noch deutlicher in den folgenden Sätzen Schelers zutage.

II.

Nach *Max Scheler* ist die Person primär gut bezw. böse. Dann erst ist der Mensch tugend- bezw. lasterhaft. Endlich will und handelt er gut, gehorcht, tut die Pflicht, erstrebt gute Zwecke, erfüllt eine Lebensaufgabe. Der höchste Wert ist nicht ein Sachwert, nicht ein Zustandswert, nicht ein Gesetzeswert, sondern Personwert.[1] Nun aber gründen alle Normen auf Werten, die höchste Norm auf dem höchsten Wert. Also würde rein syllogistisch daraus folgen, daß die Idee einer höchstwertigen Person auch die höchste Norm für sittliches Sein und Verhalten sei.[2] Diese Folgerung aber würde sehr voreilig

[1] A. a. O. 596. [2] A. a. O. 596.

sein. Sie ließe den wichtigen Unterschied zwischen Norm und Vorbild außer acht. Dieser Unterschied besteht darin: Der Name « Norm » ist nach Inhalt und Gültigkeit *allgemein*, kommt also nur allgemeinen ideellen Sollenssätzen zu. Die Idee des Vorbildes dagegen bezieht sich auf das *individuelle* Wertwesen der Person, die als Vorbild fungiert. Sodann geht die Norm auf das *Tun*, das Vorbild dagegen zunächst auf das *Sein*. Wer ein Vorbild hat, tendiert, seinem Vorbild ähnlich oder gleich zu werden.[1] Den Grund dafür, daß die unermeßliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit für alle sittliche Seins- und Willensgestaltung von der Ethik so lange übersehen wurde, sehe ich in dem, was ich schon häufig das « pragmatistische Vorurteil » aller normativen Ethik nannte. Hätte sittlichen Wert nur das, was man wollen, wählen, tun, befehlen, normieren, oder wozu man erziehen kann — ach dann freilich hätte alles das, wovon wir hier reden, auch keinerlei sittliche Bedeutung. Vorbilder und gar Seinsvorbilder kann man nicht wollen, schaffen, wählen, nicht befehlen, nicht normieren. Sie « sind », « werden », man « wächst hinein » usw. Aber man sollte aufhören, die sittlichen Dinge von diesem Unteroffiziersstandpunkt aus zu betrachten.[2] Auch Zwecke sind nur dann berechtigte Zwecke, wenn das Wollen, das sie setzt oder gesetzt hat, gutes Wollen war. Das Wollen aber ist gut, wenn die wollende Person gut ist. Das gilt für alle Zwecke, auch für etwaige « göttliche » Zwecke. Nur an der Güte der Person vermögen wir die Zwecke Gottes von denen des Teufels zu unterscheiden.[3] Nicht die Erreichung guter Zwecke oder eines sogenannten Endzweckes, nicht die Realisierung eines obersten Gesetzes, nicht die Herstellung einer bestimmt gearteten Ordnung, sondern ein solidarisches Personreich bester Personen ist der höchste Sinn des sittlichen Lebens.[4] Die beste Person ist jene, die am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat.[5] Tugend ist die Tüchtigkeit nicht zu irgend etwas, sondern zum Wollen und Tun eines als ideal gesollt Gegebenen und Erlebten.[6] Kein Sollen, keine Pflichtnorm ohne sie setzende Person.[7] Die Achtung vor dem Staatsgesetz wurzelt in der Achtung vor der Gesamt*person* des Staates; die Gebote eines Vaters an sein Kind sind geachtet auf Grund der Achtung vor der Sozial*person* des Vaters. Die Gebote Gottes werden gehalten, weil sie die Gebote der *Person* Gottes sind.[8] Immer und überall gilt der Satz: Nichts ist primär gut und böse als

[1] A. a. O. 596. [2] A. a. O. 606.
[3] A. a. O. 5. [4] A. a. O. 597. [5] A. a. O. 236.
[6] A. a. O. 245. [7] A. a. O. 597. [8] A. a. O. 597.

allein die Person und alles übrige auf Grund der Person. Kein Wollen und Wählen und Streben und Suchen und Gehorchen und Befehlen und Handeln und Tun ist gut, es sei denn in der Liebe zu einer guten Person fundiert.

Mit diesen und ähnlichen Aussprüchen wollte Scheler allerdings in erster Linie die moderne Ethik treffen. Und dieser gegenüber haben sie einen guten Sinn. Die Formulierung (und zwar schon die begriffliche) ist aber so einseitig, daß dadurch zugleich der gesunde Menschenverstand verleugnet und die fundamentalsten Wahrheiten des heiligen Thomas über den Haufen geworfen werden. Man denke an die thomistischen Sätze : « finis legis (et etiam finis educationis) est virtus » ; « finis cuiuslibet legis et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo, quod habet voluntatem bonam, *per quam reducit* in *actum quidquid boni* in *ipso est;* voluntas autem bona est ex eo, quod vult bonum et praecipue maximum bonum, quod est finis. »[1] Für Scheler gibt es keine Bewegung *zum sittlich-Guten hin,* die nicht aus der sittlichen Güte der Person hervorgegangen wäre. Scheler schwebt immer der Gedanke vor : Leben entzündet sich nur am Leben, sittliches Leben entzündet sich nur an sittlichem Leben. Sittliche Güte ist Persongüte. Persongüte entzündet sich nur an Persongüte. Zwischen Person und Person hat keine Vermittlung Platz. *Alle* Sittlichkeit ist *primär* an die Vorbildwirksamkeit gebunden. Die Realisierung unpersönlicher Werte und Wertordnungen ist eine Folge und Auswirkung der Wertperson. Scheler übersieht die *menschliche Natur* in der menschlichen Person. *Thomas von Aquin* gibt der Natur, was der Natur, der Person, was der Person zukommt. Die *Natur*tendenz des Menschen geht auf das *Gute* im *Allgemeinen,* und in dieser Grundtendenz liegt *potentiell* die Richtung auf Gott eingeschlossen. Die natürliche Aktuierung dieser Potenz ist ein Werk der persönlichen Freiheit.

« Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum,* sicut objectum intellectus est universale verum. »[2] « Ratio beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfaciat. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere, ut voluntas satietur, quod quilibet vult ...., in quod

[1] S. c. Gent. III c. 116.
[2] I-II q. 2 a. 8.

voluntas naturaliter et ex necessitate tendit. »[1] « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. »[2] « Nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est *universale bonum.* »[3] « Illa sola se ad judicandum movent, quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. »[4] « Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto. »[5] « Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto. »[6] « Sicut se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. »[7] « Sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit (et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam), ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum. »[8] « Virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa *proprium objectum* ; religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, *sed sicut in finem.* »[9]

Das bonum universale wird also von Thomas das eine Mal formell, das andere Mal materiell gefaßt. Materiell gefaßt ist das bonum das, *was* wir lieben und wollen ; formell dagegen das Blickfeld, *innerhalb* dessen, der Gesichtspunkt, *unter* dem, die Art und Weise, *wie* wir etwas lieben und wollen. Im ersten Falle ist das bonum universale Gott ; im zweiten Falle ist es die ratio communis boni. Im ersten Falle ist es der Abschluß, im zweiten Falle der Ausgangspunkt des sittlichen Lebens.

Die Tendenz zum Guten an sich ist also — modern gesprochen — die letzte und tiefste Unterströmung in unserem Willensleben, der wichtige *Potenz*begriff, der aller Entfaltung des sittlichen Seins und Strebens zugrunde liegt. Diese Tendenz ist die Grundbedingung, die jede Verständigung des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander allererst möglich macht, die tiefste Wurzel der spezifisch

[1] I-II q. 6 a. 8 c. und ad 2um.
[2] I-II q. 9 a. 6 ad 3um.
[3] I-II q. 9 a. 6.
[4] Gent. II c. 48.
[5] I-II q. 19 a. 2.
[6] I-II q. 19 a. 3.
[7] I-II q. 9 a. 5.
[8] I-II q. 4 a. 4.
[9] II-II q. 81 a. 5 ad 1um und ad 2um.

menschlichen Freiheit, des menschlichen Pflichtsollens, des menschlichen Gewissens, der natürliche Untergrund des Personallebens. Diese Tendenz macht den Menschen zum Gottsucher und läßt ihm weder Ruhe noch Rast, bis er ihn gefunden. Diese Tendenz richtet den Menschen in die Höhe, löst seine Zunge, zeigt den unendlichen Abstand zwischen der geistigen und materiellen Welt. Diese Tendenz offenbart auch die ganze Unvollkommenheit, Niedrigkeit und Schwäche des menschlichen Geistes. Diese Tendenz begründet am letzten Ende alle menschliche Geschichte, allen Fortschritt, alle Kultur, läßt aber auch den Weg zum Rückschritt und zur Unkultur offen. Auf dieser Tendenz ruht das ganze Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben des Menschen. Das bonum commune ist materiell und formell die dem bonum universale nächstliegende Schicht. *In dieser Tendenz endlich findet die Bedeutung der Vorbilder im sozialen Leben des Menschen ihre allerurspünglichste Begründung.*

Scheler läßt diesen allerwichtigsten *Potenzbegriff* für eine philosophische Begründung des menschlichen Ethos außer acht. Er zeigt sich gerade darin so recht als Kind des Ontologismus.

Der Widerstreit zwischen Thomas und Scheler beginnt an diesem Punkte. Alle weiteren Gegensätze sind nur Ausweitungen dieses primitivsten Widerspruches. Gott spricht wirklich in diesem tiefsten Wesenszuge zum Guten jeden Menschen an. Aber er hält sich versteckt. Der Mensch soll ihn suchen und sich frei für ihn entscheiden. In der natürlich-sittlichen Ordnung, in der Ordnung des eigentlichen Gottsuchens, ist Gott nur Ziel und Zweck des Lebens. Erst im Gnadenleben wird Gott Objekt. Erst da findet ein unmittelbarer, persönlicher Verkehr statt.

Dieser Naturhang des Menschen zum Guten steht teils über, teils unter der Person. Über der Person : denn Gott, die allerhöchste Person, ist in diesem geheimnisvollen Zuge der geheime Zieher, in diesem mächtigen Drange der verborgene Dränger. Unter der Person : denn die freie Person hat der unendlichen Leere und leeren Unendlichkeit, die in ihrer Naturanlage liegt, durch freie Hingabe an Gott die konkrete Erfüllung zu geben.

Das freie Wollen und Wählen und Normieren und Verpflichten und Erziehen und Gehorchen und Erstreben und Handeln ist in gewissem Sinne *vor*, in gewissem Sinne *nach* der Persongüte. Das alles ist vor der *erfüllten* Persongüte. Erfüllung der Persongüte ist der Preis des harten Ringens. Die rechte Betätigung der freien Person

ist der *Weg* zur Vollgüte der Person. Die Freiheit aber setzt die *unerfüllte* Persongüte *voraus*, die eben in der natürlich-guten Willensrichtung besteht. Die *natürlich*-gute Willensrichtung ist das Fundament der *formell sittlichen* Akte. Die formelle Sittlichkeit findet sich erst in der persönlich-freien Tätigkeit. Die Vorbildwirksamkeit *fundiert* also nicht — wie Scheler meint — das Personsein und das *ursprüngliche* Gutsein der Person. *Ursprünglich* ist jede menschliche Person gut durch den *natürlichen* Zug derselben zum Guten. Das Vorbild hat die Aufgabe, der Person zu helfen, im Streben nach Vollkommenheit *voll*gut zu werden.

Die Sache wird noch klarer, wenn wir Thomas und Scheler inbezug auf das sittliche Erlebnis vergleichen.

III.

Max Scheler : Es gibt eine sittliche Erkenntnis, die vom sittlichen Wollen grundverschieden ist.[1] Das sittliche Wollen bezieht sich auf Gegenstände. Dagegen kann uns niemals die Person als Gegenstand gegeben sein.[2] Die Person wird erlebt. Wir sind fähig, die faktische Person, ihre Lebensäußerungen und Handlungen an den ihr selbst immanenten Wertintentionen, d. h. an ihrem eigenen idealen Wertwesen zu messen.[3] Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht darin, daß wir die Handlungen derselben weder ausschließlich nach allgemein gültigen Normen noch nach dem uns selbst von uns selbst vorschwebenden Idealbild bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, daß wir die durch zentrales Verständnis *ihres individualen Wesens* gewonnenen Grundintentionen der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines uns anschaulich gegebenen konkreten Wertidealbildes der Person zur Vereinigung bringen.[4] Das Personwertwesen ist durch keine Induktion zu erreichen.[5] Die Person wird nicht erschlossen, sondern geschaut. Das Vorbilds-bewußtsein ist ein durchaus prälogisches und vor der Erfassung auch nur möglicher Wahl-sphären liegendes Bewußtsein. Es bestimmt erst Urteile und Wahlrichtungen. Es wäre die äußerste Naivität, anzunehmen, es müsse jemand auch etwas als sein Vorbild *beurteilen* können, damit es Vorbild sei, oder müsse urteilen und aussagen können, was und wer sein Vorbild sei.[6] Es ist selbstverständlich, daß die reflexe Erkenntnis, *was* bei sich und bei anderen als Vorbild

[1] A. a. O. 78. [2] A. a. O. 83. [3] A. a. O. 507.
[4] A. a. O. 508. [5] A. a. O. 508. [6] A. a. O. 602.

wirkt oder nachwirkt, zu den schwierigsten Dingen gehört.[1] Soll die Vorbildwirksamkeit mehr sein als Ansteckung oder äußere Nachahmung oder bloßes Kopieren, soll das Vorbild eine Neubildung oder Umbildung der Gesinnung bewirken, dann muß die Nachbildperson in ihr Vorbild hineinwachsen.[2] Die Akte des Werterkennens (Personwerterkennens) — im Gegensatz zu den Willens- oder Strebensakten — heißen : *Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen.* Der Personwert ist gefühlt. Jede wissenschaftliche Reflexion entpersonalisiert die Person. Nicht eine isolierte Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe blickende und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person, ist die sittlich wertvolle. Die Lösung der Frage nach dem geistigen Weltgrund vermögen wir nur zu erfahren durch die Antwort, die der Weltgrund selbst im religiösen Erlebnis unserer Seele erteilt.

In einen Syllogismus zusammengefaßt, würde Schelers Theorie lauten : das Leben kann nur erlebt werden. Nun aber ist die Person der Springquell alles sittlichen Lebens. Also kann die Person (Eigenperson, Fremdperson, Gott-Person) nur erlebt werden.

Zum Untersatz : Die Person verhält sich zu ihren Akten und Aktinhalten wie die Einheit zur Vielheit. Nun aber ist die Einheit die Quelle der Vielheit, nicht umgekehrt. Also ist die Person das Prinzip der Sittlichkeit. Die Person aber kann nur an der Person in die Höhe wachsen. Mithin hängt für die sittliche Entwicklung der einzelnen alles an dem Erlebnis der Vorbildperson. Scheler wird nicht müde, beinahe auf jeder Seite auf die Wichtigkeit dieses sittlichen Personal*erlebnisses* hinzuweisen. Seine Auffassung des sittlichen Erlebnisses entspricht dem Charakter seiner personalen Wertethik. Wir werden im folgenden sehen, wie die Theorie des Erlebnisses bei Thomas von Aquin ganz der Eigenart seiner naturalen-personalen Tugendethik angepaßt ist.

Bei *Thomas von Aquin* spielt die Intuition und das Erlebnis sowohl in der theoretischen als auch praktischen Philosophie und Theologie, speziell in der Ethik und Moraltheologie der Vorbilder eine hervorragende Rolle.

« Exemplar », sagt Thomas, « est id, ad quod aliquis adspicit. » Das aber, worauf man *hinschaut,* muß *anschaulich* sein.

[1] A. a. O. 603.
[2] A. a. O. 604.

Die Intuition ist nach Thomas eine « cognitio, quae attingit rem immediate per speciem ipsam rei »[1]; oder « cognitio, in qua similitudo rei cognitae accipitur immediate ab ipsa re cognita »[2]; oder « intuitus, qui fertur supra res prout sunt in sua praesentialitate».[3]

In der Intuition erfaßt also der Mensch den Gegenstand in seinem *Gegenwärtigsein*, während die abstraktive oder diskursive Erkenntnis es nur mit Gegenständen zu tun hat, die durch geistige Ähnlichkeiten dem erkennenden Vermögen *vergegenwärtigt* sind. *Gegenwärtigkeit* und *Vergegenwärtigung* sind also die unterscheidenden Merkmale der beiden Erkenntnisarten.

Der Intellekt erkennt durch Intuition ; die ratio durch Discursion.

Was dem Menschen bei allen Erkenntnissen *immer gegenwärtig* ist und nie *vergegenwärtigt* zu werden braucht, ist die ratio entis.

Wenn das Kind beim Erwachen des Geistes seine kleine Umwelt das erste Mal *sub ratione entis* anschaut, dann bildet sich seine *primitivste Weltanschauung*. Hier ist noch nichts im einzelnen unterschieden, nichts im Zusammenhange verstanden. Alles ist noch unentwickelt. Nach diesem ersten Schritt in das große Reich der Wirklichkeit beginnt die geistige Entwicklung, die Vernunfttätigkeit. Diese geschieht durch Zerlegung der Teile und ihre genauere Untersuchung. Das Resultat ist wieder eine *Anschauung*. Jetzt ist die *Weltanschauung* schon vollkommener geworden. Im Laufe eines kürzeren oder längeren, geistig regsamen oder weniger regsamen Lebens lösen sich dann fortwährend Synthesen und Analysen, Intuitionen und Diskursionen ab. Jede Synthese — wenn anders sie wirklich Synthese und nicht leere Träumerei ist, d. h. wenn sie mit der anschaulichen Wirklichkeit in stetem Kontakte bleibt — vollzieht sich inkraft einer Intuition. Die Intuition hält uns immer auf dem Boden der Wirklichkeit fest. Die Intuition *beherrscht* alles wahre Denken. Durch das Denken, das zwischen der ganz unentwickelten Weltanschauung des Kindes und der vollentwickelten Weltanschauung des voll ausgereiften Mannes liegt, wird die Intuition immer reicher und voller. Und dieses gegenseitige Sich-Durchdringen der Anschauung und des Denkens gilt sowohl für die unwissenschaftliche als auch wissenschaftlich-philosophische Bildung der Weltanschauung und ebensogut für die Weiter-

[1] Qd., q. 7 a. 1.
[2] S. th., I q. 56 a. 3.
[3] S. th., I q. 14 a. 13.

bildung derselben in der Geschichte der Völker wie im Fortschritt der einzelnen.

Eine natürliche Gottes*schau* gibt es nicht. Wir können uns Gott durch die *Seins*ähnlichkeiten, die wir in seinen *Geschöpfen* finden, wohl *vergegenwärtigen*. In seinem *eigenen Sein* aber kann er unserer natürlichen Erkenntnis nicht *gegenwärtig sein*.

Der Anschauung ist das Erlebnis analog.

Der Name « Erlebnis » hat eine engere und eine weitere Bedeutung. Im engeren Sinne bedeutet Erlebnis ein Zustandsgefühl, z. B. Lust, Unlust usw.

Im weiteren Sinne ist Erlebnis das praktische Bewußtsein seiner selbst und seines Verhaltens den Lebensinhalten gegenüber. Dieses Erlebnis geht so weit als der praktische Intellekt im Unterschiede zur ratio practica. Wie die Anschauung, so hat auch das natürliche Erlebnis verschiedene Stufen. Das Grunderlebnis läßt sich auf den Ausdruck bringen : Volo mihi bonum sub ratione boni. Dadurch, daß der einzelne von *Natur aus* sich im *allgemeinen* gut will, wird dieses primitive Erlebnis ein geistiges Erlebnis und dadurch ist der brutale Egoismus von Haus aus gebrochen. Einsicht und Liebe sind hier zur innigsten Einheit verschmolzen. Das naturhafte Lieben des Menschen ist nicht blind.

Das *freie* Wollen und Wählen und Streben und Handeln ist dem Denken analog. Wie das Denken um des Schauens willen ist, so dient das freie Ringen und Kämpfen um einen Vollinhalt des Lebens dem ruhigen Erlebnis. Das volle und immer vollere Erlebnis ist eine Art praktischer Synthese. Während das freie Schaffen der Werktagsarbeit gleicht, hat das sonnige Erlebnis Ähnlichkeit mit der Ruhe des Sonntags. Ohne das Selbsterlebnis könnte der Mensch nicht leben.

Von einem natürlichen Erleben Gottes kann man nicht wohl sprechen. In der natürlichen Religion ist Gott immer Ziel und Zweck. Er ist darum dem Menschen immer ferne. Einen fernen Zweck kann man nicht erleben. In den göttlichen Tugenden dagegen ist Gott selbst das Objekt. Er selbst kommt in der Liebe dem Menschen ganz nahe. In der Gottesliebe wird Gott erlebt. Diesem Erleben aber liegt der Glaube (Auktoritätsglaube) zu Grunde. Alle Einsicht, die mit dieser seligen Erfahrung Gottes verbunden ist, ist Glaubenseinsicht.

Das Gesagte befähigt uns nun, dem Vorbilderlebnis die rechte Stelle anzuweisen.

Weder für das primitive natürliche noch das primitive übernatür-

liche Erlebnis hat das Vorbild einen Sinn. Die Vorbildwirksamkeit hat eine Bedeutung erst da, wo man in die Höhe strebt. Auf eine sittliche Höhe kommen ist unmöglich, wenn nicht ein geistiges Wollen überhaupt vorausgesetzt wird, und in die Nähe Gottes kommen kann man nicht, wenn man nicht vorher glaubt. Nicht das Lieben an sich wird durch das Vorbild fundiert — wie Scheler meint — sondern das *vollkommene* Lieben.

Was man dunkel sucht, sieht man in seinem Vorbilde anschaulich verkörpert. Man nimmt das Idealbild in seinen Lebensbesitz auf als das bessere Selbst. *Nach* ihm formt man das eigene Leben, *aus* ihm schöpft man die Kraft zu höherem Streben, *von* ihm geht ein sanfter Zug zum Besseren und Besten aus.

Das Vorbild wird wirklich *erlebt.* Es ist ja ein *Ganzes* und mit dem eigenen Selbst zu einem *höheren Ganzen* verwachsen. So etwas aber wird erlebt. Ganz gewiß. Darin irrt Scheler nicht. Sein Irrtum liegt in der Erklärung dieses Erlebnisses. Er erklärt das Erleben Gottes auf eine Art und Weise, die allen göttlichen und menschlichen Zeugnissen und aller Erfahrung derer, die etwas davon verstehen, widerstreitet ; er rückt das Vorbilderlebnis an eine Stelle, an der das Vorbild gar nichts zu wirken hat, an der die Natur in der Naturordnung und der lebendige Glaube in der Gnadenordnung alles auf das Weiseste besorgt, was er der Vorbildwirksamkeit zuschreibt ; er hält nicht auseinander, was im Erlebnis dem Erkennen und was dem Wollen zufällt, und vor allem : er geht zu achtlos am *Potenz*begriff vorbei, der für jedes Erlebnis, das natürliche und übernatürliche, von entscheidender Wichtigkeit ist. Auf den Potenzbegriff kommen wir nun im vierten Abschnitt noch besonders zu sprechen.

IV.

Für *Max Scheler* ist der Begriff der Person der für die Ethik grundlegende Begriff. Die Person ist ein Individuum *durch sich selbst* als Person. [1] Der Begriff der Person läßt sich *nicht* gewinnen : weder von den Zusammenhängen, die zwischen Akt und Aktgegenstand, Aktformenrichtungen und -arten und den zugehörigen Gegenstandsbereichen bestehen, noch von der Ichheit und dem individuellen Ich, noch gar von der « Seele » aus. [2] Person ist diejenige Einheit, die für

[1] A. a. O. 385. [2] A. a. O. 394.

Akte aller möglichen *Verschiedenheiten im Wesen* besteht, — sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden.[1] *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenen Wesens, die an sich* allen wesenhaften Aktdifferenzen (äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person fundiert alle wesenhaft verschiedenen Akte.*[2] Die Person ist nicht ein Ding oder eine Substanz, auch nicht der Zusammenhang oder die Summe ihrer Akte. Die Person *ist* und erlebt sich nur als aktvollziehendes Wesen.[3] In jedem vollkonkreten Akt steckt die ganze Person und *in* und *durch* jeden Akt variiert auch die ganze Person.[4] Die Person verändert sich nicht wie ein Ding in der Zeit. Die Identität der Person liegt allein in der qualitativen Richtung ihres puren Anderswerdens. Wir können sagen : Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht ihre Akte anderswerdend in die Zeit hinein, nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit.[5] Die Person und ihre Akte sind der Physik und der Psychologie völlig transzendent.[6] Die Person und ihre Akte müssen als *überbewußtes* Sein bezeichnet werden.[7] Wie der Akt zu einer Person gehört, so gehört der Gegenstand zur Welt als Sachkorrelat der Person.[8] Die Person ist niemals ein « Teil », sondern stets das Korrelat einer Welt.[9] Die endliche Person ist das Korrelat des Mikrokosmos ; Gott ist das Korrelat des Makrokosmos.[10] Der Leib gehört nicht zur Personssphäre und Aktsphäre, sondern zur Gegenstandssphäre.[11] Das Ich ist keine Person. Auch der Mensch qua Mensch bestimmte nie den Umkreis der Wesen, die für Personen galten.[12] Erst auf einer bestimmten Stufe menschlicher Existenz findet der Personbegriff Anwendung.[13] Jede Person ist ein Geist. Die Person des Menschen ist ein Geist, dem ein Leib beigegeben ist. Die außerweltlichen Sinneinheiten, die leiblichen Sinneinheiten, die psychischen Sinneinheiten haben eine geistige Sinn- und Akteinheit, die man Person nennt, über sich. Sie sind aufeinander hingeordnet. Auf keine Weise aber darf man den Geist (Person) und seine Tätigkeiten durch die Umwelt oder den Leib oder das Psychische bedingt sein lassen oder erklären wollen. Geist kann nur entzündet werden an Geist, an höherem Geist, in letzter Linie am göttlichen Geist.

[1] A. a. O. 397. [2] A. a. O. 398. [3] A. a. O. 399. [4] A. a. O. 400.
[5] A. a. O. 400. [6] A. a. O. 402. [7] A. a. O. 407.
[8] A. a. O. 408. [9] A. a. O. 408. [10] A. a. O. 411, 412.
[11] A. a. O. 413. [12] A. a. O. 495. [13] A. a. O. 496.

Daher die ungeheure Bedeutung der Vorbildwirksamkeit im guten und im bösen Sinne. Das Vorbild ist seinem Gehalt nach ein strukturierter Wertverhalt in der Einheitsform der Personeinheit, eine strukturierte Sowertigkeit in Personform. [1]

Aus diesen angeführten Stellen ergibt sich zur Evidenz, daß auch in der Auffassung Schelers der Mensch ein Doppelwesen ist. Freilich faßt er dieses Doppelwesen nicht auf wie Plato, auch nicht wie Descartes, am allerwenigsten wie Kant. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß auch in den Augen Schelers der Mensch in zwei Wesen gespalten wird. Das eine heißt Person, das andere Ich, zuweilen auch Mensch. Der Faden, an dem Plato, Descartes, Kant gesponnen haben, ist hier wieder aufgenommen. Es ist eine andere Nummer. Der Faden ist der gleiche. Der konkrete Mensch ist — nach Scheler — ein individueller Geist und ein individueller Leib mit einer Leibseele. Der Geist ist eine abgeschlossene, vollständig für sich bestehende Einheit — der Leib und seine Seele ist wieder eine andere für sich bestehende Einheit. Diese beiden Einheiten sind durch die Korrespondenz der Sinn-verhältnisse und durch die Tätigkeiten aufeinander bezogen. Das *Sein* der Person geht ganz im Wertsein auf. Für die Person wenigstens gilt der Satz : bonum est prius quam eus et verum. Es ist mir nicht möglich, Scheler anders zu verstehen.

An Stelle eines Beweises finde ich nur den Hinweis auf die sogenannte « phänomenologische Erfahrung ». Scheler sieht den Zusammenhang zwischen Geist und Leib ganz « klar ». Die Tatsache liegt « evident » vor ihm. Wer es nicht sieht, der reibe sein Auge, namentlich das sittliche Auge einmal tüchtig aus. Dann — hofft Scheler — werde er schon auch sehen, was er sieht.

Demgegenüber kann nicht laut und kräftig genug betont werden, daß *Thomas von Aquin* (im Anschlusse an Aristoteles) seine Philosophie des Menschen auch auf eine Tatsache aufbaut und zwar auf eine Tatsache, deren Anschauung allen Menschen aller Zeiten sehr geläufig sein muß (wie die Ausdrucksweise und die Sprachlehre aller Völker beweisen) und deren Erlebnis ganz sicher zu den Grunderlebnissen zählt, die Tatsache nämlich : Ich bin ein und dieselbe Substanz, ein und derselbe Mensch, ein und dieselbe Person, die *ist*, die lebt, die sinnt und tätig ist, die denkt und will und plant und fühlt und liebt und geistig schaut. Überall da, wo der Blick durch kein « gelehrtes »

[1] A. a. O. 602.

Vorurteil gehemmt ist, wird diese Tatsache erkannt und anerkannt. Diese Tatsache aber kann — lehrt Thomas — nur dadurch erklärt werden, daß der geistige und nicht geistige Teil des Menschen *eine* Natur ausmachen. Die Einheit der menschlichen Natur ist wiederum nur denkbar, wenn die Zweiheit der Prinzipien im Menschen als substanzielle Potenz und substanzieller Akt, als Materie und Form betrachtet werden.[1]

Eine Zweiheit ist nun einmal da. Das Geistige läßt sich nicht auf Ungeistiges und das Ungeistige nicht auf das Geistige zurückführen. Und eine Einheit ist auch da und zwar eine substanzielle Einheit. Das ist eine Tatsache.

Die substanzielle Einheit in der substanziellen Zweiheit des Menschen philosophisch evident zu machen, ist die Hauptaufgabe einer philosophischen Erkenntnis des Menschen. Je unbefangener die Tatsache ins Auge gefaßt wird, um so schärfer läßt sich das Problem stellen und je schärfer das Problem gestellt ist, um so gründlicher kann die Lösung ausfallen. Scheler scheint die Tatsache nicht zu sehen. Er geht darum am Problem vorbei. Die Gereiztheit aber, die sich bei ihm bemerkbar macht, so oft ihn die Rede auf die Seelensubstanz führt, zeigt wohl seine Abneigung gegen die Scholastik, beweist aber nichts gegen sie.

Die teilweise (subjektive) Unabhängigkeit, die teilweise (objektive) Abhängigkeit des sittlichen Erkennens und Wollens von dem, was die Sinne bieten und die Leidenschaften begehren und die körperlichen Zustände an Lust bezw. Unlust mit sich bringen[2]; dann die Entwicklungsbedürftigkeit und unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit des Menschen in geistig-sittlicher Beziehung[3]; ferner die Schwierigkeiten des Menschen, sich mit Gott und seinem eigenen Inneren abzugeben und das dringende Bedürfnis, gerade in diesen beiden Angelegenheiten keine Unklarheit bestehen zu lassen[4]; endlich die Tatsache, daß der Mensch seine Vollgüte und Vollwirklichkeit nur in Gemeinschaft mit Seinesgleichen erreichen kann[5], fordern doch eine Erklärung. Thomas von Aquin erblickt den tiefsten Grund für alle diese « Gegeben-

[1] III q. 2 a. 1 ad 2um; I q. 76 a. 1; S. c. Gent. II c. 57 und c. 71; Qd., De spirit. creat. a. 2; De anima, a. 9.

[2] I q. 75, a. 1 und a. 2 c und ad 3um; S. c. Gent. II c. 49 und c. 50.

[3] I q. 85 a. 3; in III. De anima, I. 10a.

[4] S. c. Gent. III c. 111, 112, 113. In diesen drei Kapiteln stellt Thomas die sittliche Autonomie und Autotelie des Menschen auf klassische Weise dar.

[5] S. c. Gent. III c. 129 und III c. 117.

heiten » (um mit Scheler zu sprechen) in der angegebenen Eigenart der menschlichen Person.

Daß neben der Erkenntnis Gottes durch den Glauben eine instinktiv-natürliche und philosophisch-demonstrative Gotteserkenntnis notwendig sei, begründet Thomas durch die Eigenart der menschlichen Person.[1]

Der Glaube ist im strengsten Sinne übernatürlich. Die Offenbarung lehrt das. Er ist aber zugleich sehr naturgemäß. Der hl. Thomas deckt sowohl die *Möglichkeit* eines echt übernatürlichen Glaubens als auch seine *Naturgemäßheit* in der Eigenart der menschlichen Person auf.[2]

Der Glaube ist Auktoritätsglaube. Das Evangelium bezeugt es. Der hl. Thomas aber findet zudem, daß der Eigenart der menschlichen Person nur ein Auktoritätsglaube entspreche.[3]

Die *unermeßliche Bedeutung der Vorbildwirksamkeit* liegt vor aller Augen als Tatsache. Thomas zeigt überdies, *warum* das so sei. Und er weist auf die Eigenart der menschlichen Person hin.[4] Die Eigenart der menschlichen Person aber liegt darin, daß die *menschliche* Person aus einer substanziellen *Potenz* und einem substanziellen *Akt* besteht. Scheler kennt nur einen Akt, aber keine Potenz.

Es bleibt also dabei. Die tiefste Wurzel aller Gegensätze zwischen Thomas und Scheler liegt in der verschiedenen Beurteilung der Person bezw. des Geistes.

Ist die geistige Seele des Menschen ein substanzieller Akt in einer substanziellen Potenz oder nicht ? Das ist *die* Frage. Ihre Lösung ist entscheidend auch für den jeweiligen Charakter der *Vorbildethik*. Hier scheiden sich die Geister.

Es ist schade, daß sich Scheler in diesem Punkte von der modernen Philosophie, die er doch in ihrer Unzulänglichkeit so klar durchschaute, nicht frei zu machen wußte.

Sein Zentralsatz : « Personwert ist höher als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert »[5] findet seine strahlend klare Evidenz nur im thomistischen Personbegriff. Schelers Personbegriff verdunkelt die Wahrheit dieses Satzes durch seine Übertreibungen.

[1] S. c. Gent. III c. 38 und c. 39.
[2] S. c. Gent. III c. 40 und c. 57 ; I q. 12 a. 1.
[3] S. c. Gent. III c. 118, lib. IV. c. 54.
[4] Qd., De veritate, q. 3 a. 1 ; S. c. Gent. IV c. 54.
[5] A. a. O., Vorwort zur 2. Aufl., XII.

Der Thomist schöpft aus Schelers Ethik kostbare Anregungen; als Ganzes aber muß er seine Ethik abweisen.

Scheler ist großartig im Niederreißen moderner Irrtümer; im Aufbauen ist er weniger glücklich.

An Schelers Ethik werden sich viele wieder aufrichten. Ohne Zweifel. Sie wird aber voraussichtlich auch viel Verwirrung anrichten.

Der Scharfsinn, mit dem Scheler die moderne Ethik bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgt, ist bewunderungswürdig; aber er setzt doch der modernen Einseitigkeit eine andere, von der Kirche längst verurteilte Einseitigkeit entgegen.

Schelers Ethik ist auf den ersten Blick ein wunderschöner Apfel: aber drinnen sitzt ein böser Wurm.

Die Lehre von Materie und Form
und
die Elektronentheorie.

Von P. Jos. Gredt O. S. B., Rom (S. Anselmo).

Nach der Elektronenlehre bestehen alle chemischen Elemente aus Elektronen, d. h. aus elektromagnetischen Massenteilchen, die sich in bestimmten Abständen, mit bestimmter Schnelligkeit um einen Kern bewegen. Und zwar nimmt man nach dem neuesten Stande dieser Lehre 92 Elemente an, die sich alle nach der Zahl der Elektronen in der Weise reihen lassen, daß jedes folgende dem vorhergehenden *ein* Elektron hinzufügt, angefangen vom Wasserstoff, dessen Kern *ein* Elektron bildet, bis zum Uran mit 92 Elektronen.[1] Insgemein werden die Elektronen als nicht weiter zerlegbar betrachtet und als der Art nach nicht verschieden. Über den Kern aber herrscht immer noch manches Dunkel. Sicher ist, daß er bei den Erscheinungen der Radioaktivität sich zersetzt unter Abgabe von α- und β-Teilchen.[2] — Nach dieser Lehre wären also die 92 angeführten « Elemente » nicht Elemente schlechthin und deren « Atome » wären auch keine Atome schlechthin, da sie ja weiter aufgelöst werden. Als Urelement wäre das Elektron anzusehen, zu dem sich wenigstens noch *ein* anderes Urelement hinzugesellte, das durch den dem Elektron entgegengesetzten Kern dargestellt wird. Wir sagen « durch den Kern dargestellt wird », denn es kann nicht einfachhin gesagt werden, daß der Kern das zweite Urelement sei, da er sich ja als noch weiter auflösbar zeigt. Jedenfalls aber ist der Kern nach seiner chemischen oder elektrischen Beschaffen-

[1] Von diesen Elementen sind 6 noch unbekannt — die mit den Ordnungszahlen 43, 61, 72, 75, 85, 87. Die radioaktiven Stoffe, 84 Polonium, 86 Emanium, 89 Aktinium, 91 Protaktinium, sind vermutungsweise eingefügt. — Neuestens wird auch behauptet, daß das Element 72 aufgefunden sei.

[2] Die α-Teilchen sind Helium, die β-Teilchen Elektronen.

heit dem Elektron entgegengesetzt, elektropositiv, während das Elektron elektronegativ ist. Es herrscht also jedenfalls im Kerne das zweite Urelement vor, konnte aber bislang noch nicht getrennt beobachtet werden. Manche nehmen an, das zweite Urelement sei der Wasserstoffkern, der als « Proton » bezeichnet wird. Die übrigen Kerne wären somit in verschiedenfacher Weise aus diesem Proton und einer gewissen Zahl von Elektronen zusammengesetzt, jedoch immer so, daß die positivelektrische Beschaffenheit vorherrscht. Außerdem wird, um der sowohl philosophisch als naturwissenschaftlich unhaltbaren Fernwirkung zu entgehen, eine nicht mehr weiter atomistisch zerteilte, feine Zwischensubstanz, der Äther, angenommen, in dem sich die Elektronen um den Kern bewegen. Wenn sich die Elektronen mit dem Kern verbinden, findet zwischen ihnen und dem Kern eine elektrische Wechselwirkung statt, durch die sie sich mit dem Kern in ein festes Gleichgewicht setzen. Auch die Zwischensubstanz, der Äther, wird notwendig durch diese Wechselwirkung beeinflußt und in das Gleichgewicht des Ganzen hineingezogen. Kern und Elektronen bilden mit dem dazwischen liegenden Äther ein dauerhaftes Ganzes, das gleichartig ist infolge des über das Ganze verbreiteten elektrischen Gleichgewichtes, ungleichartig aber wegen der ungleichartigen Dichte und anderen Eigentümlichkeiten seiner Teile : des Kernes, der Elektronen und des Äthers, die im Ganzen erhalten bleiben. Die Lagerung dieser ungleichartigen Teile zu einander bildet die Struktur des Elementatomes, die aber keine starre, sondern eine bewegliche ist, da sich die Elektronen ja beständig um den Kern bewegen. Es ist somit jedes Atom gleichsam ein kleines Sonnensystem. [1]

Andererseits stellen die 92 Elemente, soweit sie überhaupt bekannt sind, sich nach ihrer äußeren Erscheinung dar als feste, dauerhafte Merkmalverknüpfungen, als feste, dauerhafte Merkmalgruppen, die in abgebrochenen Abständen voneinander verschieden sind. Dadurch, daß die Merkmale, die an den einzelnen Elementen beobachtet werden, sich als feste, dauerhafte offenbaren, offenbaren sie sich als *Eigenschaften* der Elemente. Wir beobachten an den Körpern zweierlei Arten von Erscheinungen : Die einen gehen und kommen, sie haben

[1] Vgl. *W. Kossel*, Valenzkräfte und Röntgenspektren, 1921. — *L. Graetz*, Die Atomtheorie in ihrer neuesten Entwicklung [4], 1922. — *G. Wentzel*, Fortschritte der Atom- und Spektraltheorie ; *F. Paneth*, Das periodische System der chemischen Elemente — beide in « Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften », I, 1922. — Vgl. ferner die Mitteilung von *Coster* und *Hevery* in der Zeitschrift « Die Naturwissenschaften » (1923), p. 133.

keine Beständigkeit, sie gehen fließend ineinander über; sie hängen von den zufälligen Umständen ab, in denen ein Körper sich befindet, z. B. die zufälligen Wärme- und Kältegrade, die den Körpern ihrer Umgebung entsprechend zukommen. Die anderen zeichnen sich aus durch ihre Dauer und Beständigkeit im Wechsel der zufälligen Umstände; sie gehen deshalb auch nicht fließend ineinander über, sondern stehen in bestimmten Abständen abgebrochen voneinander ab. Schon die gewöhnliche Beobachtung unterscheidet in solcher Weise die einzelnen chemischen Körper oder Elemente voneinander nach dem Eindruck, den sie auf die verschiedenen einzelnen Sinne machen: nach dem Geschmack, dem Geruch, dem Gewicht, nach dem Einfluß der Wärme auf den Körper, nach der äußeren Gestalt, nach der Härte und Weichheit usw. Die wissenschaftliche Beobachtung lehnt diese Bestimmungen nicht ab, sondern faßt sie nur genauer: als Atomgewicht und spezifisches Gewicht, als spezifische Wärme, bestimmte Kristallform, bestimmten Siede- und Schmelzpunkt unter bestimmtem Drucke, größeren oder geringeren Widerstand unter bestimmter Temperatur und bestimmtem Drucke. Verschiedenheit der Eigenschaften deutet nun aber auf Artunterschiede der Körper hin, denen diese verschiedenen Eigenschaften zukommen. Diese beharrlichen Erscheinungen können ihren Grund nicht in den wechselnden, zufälligen Umständen haben. Der Grund muß ebenfalls ein beharrender sein, nämlich das innere Wesen der Körpersubstanz, an der diese beharrenden Erscheinungen auftreten. Unter der äußeren Erscheinung, unter den Eigenschaften müssen wir einen Träger annehmen, eine *Substanz*, der die Eigenschaften als Akzidentien anhaften und durch die sie fest zusammengehalten sind. Die Eigenschaften wurzeln im beharrenden substanziellen Wesen, sind äußere Wesensmerkmale, aus denen wir die inneren Wesensunterschiede der Körpersubstanzen erkennen. Wir schließen daher mit Recht aus den verschiedenen beharrenden Merkmalgruppen, aus den verschiedenen Eigenschaften der Elemente auf substantielle Artunterschiede. Die aufgezählten chemischen Elemente sind der Art nach verschiedene Substanzen.

Die bei den Elementen auftretende äußere Verschiedenheit kann auch nicht erklärt werden aus der bloßen Struktur des Atomes, d. h. aus der Ordnung der Elektronen zum Kerne im Äther und aus dem so entstandenen Gleichgewichtszustande der Kräfte, ohne innere substantielle Verschiedenheit und substantielle Veränderung. Den verschiedenen neuauftretenden festen Merkmalgruppen der äußeren

Erscheinung müssen auch verschiedene, neue Substanzen entsprechen. Den Urelementen (Elektron und Proton) kommt wesentlich und deshalb unabänderlich eine bestimmte elektrische Beschaffenheit zu, in ganz bestimmtem (in höchstem) Stärkegrade. Das ist ihre Grundeigenschaft, die notwendig mit ihrem substantiellen Wesen verknüpft ist. Eine Veränderung dieser Eigenschaft, auch nur im Stärkegrad, zieht die Zerstörung der Elemente nach sich. Die elektrische Beschaffenheit nach ihrem bestimmten Stärkegrade ist somit keineswegs zu fassen nach Art einer zufälligen Beschaffenheit (wie z. B. da ist die äußere zufällige Wärme), die in beliebigem Stärkegrade da sein kann, sondern als Wesensmerkmal. Den aus den Urelementen entstandenen (abgeleiteten) Elementen kommt *wesentlich* eine andere elektrische Beschaffenheit zu. Während die getrennten Beschaffenheiten in höchstem Stärkegrade die Eigentümlichkeit der Urelemente bilden, bildet ein bestimmtes Gleichgewicht beider Beschaffenheiten im Verein mit einer bestimmten Struktur und Bewegung das Wesensmerkmal des abgeleiteten Elementes. Wenn daher das aus Kern und Elektronen gebildete Elementatom nach der einen Seite hin mit einem Sonnensysteme Ähnlichkeit hat, so besteht nach der anderen Seite doch wiederum eine große Unähnlichkeit. Denn ein Sonnensystem wird keineswegs gebildet wie das Elementatom durch einen Ausgleich und eine Veränderung von besonderen Beschaffenheiten, sondern einzig durch die allen Körpern in gleicher Weise zukommende Anziehung. Und die einem Sternensysteme zukommende Struktur und Bewegung kann beliebig geändert werden, so daß die Abstände und die Bewegung größer oder geringer werden. Es ist daher zwischen den einzelnen Sternensystemen ein fließender Übergang möglich.[1] Daher läßt sich sogar die feste, dauerhafte Mikrostruktur des Atoms nicht erklären ohne substantielle Veränderung : Es muß eine neue Substanz entstehen, die eben diese Struktur fordert ; und jedes Element muß eine der Art nach andere Substanz sein, da es eine andere Mikrostruktur fordert.

[1] Drei Dinge sind reinlich auseinander zu halten : 1. Das Sonnensystem, das ein mechanisches Aggregat vieler Substanzen ist, die rein äußerlich durch die Schwerkraft zusammengehalten sind ; 2. das aus Kern und Elektronen gebildete Atom, das *eine* Substanz ist, bestehend aus mehreren untereinander innerlich zusammenhängenden Teilen, die durch einen Ausgleich ihrer elektrischen Beschaffenheiten in festem Gleichgewichte sich befinden und nur rein mechanisch bewegt werden ; 3. der lebende Körper, der ebenfalls *eine* Substanz ist, bestehend aus mehreren untereinander innerlich zusammenhängenden Teilen, die sich aber in beweglichem Gleichgewichtszustande befinden und mittelst derer der lebende Körper beständig sich selbst bewegt.

Aber auch die aus den Elementen entstehenden chemischen Verbindungen zeigen sich als neue Substanzen, die von den Elementen, aus denen sie entstehen, gänzlich verschieden sind. Denn sie sind ihrer äußeren Erscheinung, ihren Eigenschaften nach von den Elementen gänzlich verschieden, da sie als feste Merkmalgruppen auftreten, die von den Elementen in abgebrochenem Abstande sich abheben. Es geht somit nicht an, die chemische Verbindung durch bloße Aneinanderlagerung der Elemente (durch die Struktur) und durch die Verbindung und Bindung der Kräfte zu erklären ohne substantielle Veränderung. Den verschiedenen neuauftretenden festen Merkmalgruppen der äußeren Erscheinung müssen auch verschiedene, neue Substanzen entsprechen.

Das Entstehen der Elemente aus den Elektronen und dem Kern, ebenso das Entstehen der chemischen Verbindungen aus den Elementen sind also substantielle Veränderungen. Die substantielle Veränderung ist aber ein Beweis für die scholastische Lehre von Materie und Form. Denn was sich substantiell verändert, ist zusammengesetzt aus einem substantiellen Untergrunde, einer ersten Materie (materia prima), die an und für sich reine Möglichkeit und ohne Bestimmtheit ist — und deren substantiellen Bestimmtheit, der substantiellen Form (forma substantialis), die von der Materie sachlich verschieden ist und beim Vorgange der substantiellen Veränderung von ihr getrennt wird. Die substantielle Veränderung besteht darin, daß die Materie eine substantielle Bestimmtheit verliert und eine andere empfängt. Es sind also sowohl die chemisch zusammengesetzten Körper als auch deren Elemente und die Urelemente: Elektronen, Atomkern und Äther, aus Materie und Form zusammengesetzt im scholastischen Sinne. Beim Entstehen eines zusammengesetzten Körpers verlieren dessen Elemente ihre substantiellen Formen, und es entsteht eine neue substantielle Form, die Form des zusammengesetzten Körpers, die alsdann die ganze von den verschiedenen Elementen gebildete Masse bestimmt.

Wie läßt sich nun diese Lehre von Materie und Form in Einklang bringen mit der anfangs dargelegten Elektronenlehre der neueren Physik? Insbesondere wie läßt sich die Lehre von Materie und Form vereinbaren mit einer durch Kern und Elektronen im Äther gebildeten beweglichen Mikrostruktur? — Auch abgesehen von der Elektronenlehre, wird der gesetzmäßige Aufbau der größeren Stoffmassen aus kleinsten Teilchen nach gesetzmäßigen Lagerungen — die Mikrostruktur — durch die Spektralanalyse und besonders durch die Beugungs-

erscheinungen der Röntgenstrahlen nahegelegt, und auch abgesehen von der Elektronenlehre, wird diese Struktur aus manchen Gründen von den Physikern aufgefaßt als gebildet aus kleinsten Teilchen, die voneinander abstehen und in einem feinen Mittel sich gesetzmäßig zueinander bewegen. Jedenfalls ist es für den Philosophen angenehm, einen so hohen Standpunkt einnehmen zu können, von dem aus er auch die verschiedenen mehr oder weniger hypothetischen Aufstellungen der experimentellen Naturwissenschaft zugeben kann, ohne fortwährend einen Zusammenstoß befürchten zu müssen.

Es ist nun aus der schon gegebenen Darlegung klar, daß mit der scholastischen Lehre von Materie und Form eine Elektronentheorie nicht in Einklang gebracht werden kann, die als *Dynamismus* vorgelegt wird, die die Elektronen als substanzlose Energie betrachtet und den substantiellen Träger der Energie leugnet. Wenn man bei den Physikern vielfach die Behauptung liest, die « Masse » des Elektrons sei nur scheinbar, so enthält diese Redeweise noch nicht notwendig eine Leugnung der Substanz, da der Physiker unter Masse etwas versteht, das unter die unmittelbare sinnliche Erfahrung fällt, und er somit noch nicht notwendig die Substanz des Philosophen leugnet, die der sinnlichen Erfahrung entgeht und nur vom Verstande erkannt wird als notwendiger Untergrund der sinnfälligen Erscheinungen.[1] Die Elektronen, ebenso der Kern und der Äther müssen also als Substanzen gefaßt werden.

Dies vorausgesetzt, läßt sich die Elektronentheorie ohne Schwierigkeit philosophisch verarbeiten im Sinne der Lehre von Materie und Form. Die Elektronentheorie ist keine rein mechanische Naturerklärung. Sie nimmt von Anfang an der Art nach voneinander verschiedene Körper an: das Elektron, den diesem entgegengesetzten Kern und den Äther. Die Elektronentheorie löst auch nicht alle Wirkung der Körper in bloße mechanische Bewegung auf, sondern nimmt Kräfte an, die von innen heraus dem Körper zukommen und in seinem Wesen wurzeln. Dem Elektron kommt wesentlich eine bestimmte elektrische Ladung zu, und dem Kern muß dementsprechend die konträr entgegengesetzte elektrische Beschaffenheit zukommen. Es wird zwar von vielen Physikern der elektrische Gegensatz als rein negativ oder privativ gefaßt, wie der Gegensatz zwischen warm und kalt. Andere hingegen halten zur Erklärung der Tatsachen für not-

[1] *B. Bavink* sagt (Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft [1921], p. 112), daß das Elektron « so gut wie keine Masse » mit sich führe.

wendig, die positive und negative Elektrizität als zwei positive, konträr entgegengesetzte Beschaffenheiten zu betrachten. So W. Thomson. Diese Anschauung ist gewiß vorzuziehen. Dem Kerne, oder genauer gesprochen, dem dem Elektron entgegengesetzten Elemente muß doch ebenso wie dem Elektron eine eigene spezifische Kraft und Beschaffenheit zukommen. Die einzelne elektrische Beschaffenheit in hohem Stärkegrade bildet die Eigenschaft der voneinander getrennten Urelemente, des Elektrons und des anderen, dem Elektron entgegengesetzten Urelementes. Die beiden zueinander gepaarten Beschaffenheiten hingegen in gemäßigtem Stärkegrade bilden die Eigenschaft des abgeleiteten Elementes. Denn zwei konträr entgegengesetzte Beschaffenheiten in hohem Stärkegrade schließen sich gegenseitig vom selben Träger aus; sie können nur in gemäßigtem Zustande ihm innewohnen. Kern und Elektron wirken, indem sie sich miteinander verbinden, gegensätzlich aufeinander und suchen sich einander zu verähnlichen, indem jedes die ihm eigentümliche Beschaffenheit in dem andern hervorbringt. Das Elektron bringt im Kerne die negative, der Kern im Elektron die positive elektrische Beschaffenheit hervor. In dem Maße aber, in dem die eine Beschaffenheit mitgeteilt wird, wird die andere konträr entgegengesetzte herabgestimmt. Das Endergebnis ist also, daß beide elektrische Beschaffenheiten in gleichem gemäßigten Stärkegrade den jetzt fest miteinander verbundenen Bestandteilen, dem Kern und dem Elektron und auch dem Äther innewohnen, da ja auch dieser, wie schon anfangs bemerkt, verändert und in die elektrische Spannung mit einbezogen wird. In der Elektronentheorie muß aber die elektrische Kraft als chemische Grundkraft betrachtet werden, die substantielle Veränderungen der Stoffe bewirkt, indem sie feste Verbindungen der Elektronen mit dem Kerne schafft nach bestimmter Zahl und Struktur und bestimmtem elektrischem Gleichgewicht. Sie ist die Grundeigenschaft der Urelemente, des Elektrons und des Kernes. Aus ihrem Gleichgewicht und der Struktur, zusammen mit der bestimmten Bewegung, ergeben sich die übrigen abgeleiteten Körperbeschaffenheiten und Eigenschaften. So hat ein Körper diese oder jene Farbe, je nachdem er eine andere Struktur hat, durch die bestimmte Ätherwellen hervorgerufen werden. In ähnlicher Weise ergeben sich Geruch, Geschmack, Atomgewicht, spezifische Wärme usw. aus dem elektrischen Gleichgewichte, der Struktur und Bewegung eines Körpers.

Elektronen und Kern wirken so aufeinander und auf den zwischen ihnen liegenden Äther, daß sie in der ganzen durch sie gebildeten Masse

jenen einheitlichen, festen, akzidentellen Typus schaffen, dem die neue Substanz des Elementatomes entspricht. Es entsteht in der ganzen Masse jene einheitliche, feste Merkmalgruppe, die die Eigenschaft des Elementes bildet. Und somit entsteht auch dieses selbst. Es entsteht das substantielle Wesen dieses Elementes, das mit jener Merkmalgruppe fest verknüpft ist. Die Tätigkeit der Elektronen und des Kernes ist so tiefgreifend, daß sie nicht nur akzidentelle Veränderungen hervorbringt, sondern eine substantielle Umwandlung verursacht. Indem Elektronen und Kern sich selbst und den Äther akzidentell verändern, verändern sie sich selbst und den Äther auch substantiell. Es entsteht in der ganzen aus Elektronen, Kern und Äther gebildeten Masse, die das Atom des entstandenen Elementes bildet, eine neue, höhere Artbestimmtheit, eine neue substantielle Form, die Form des Elementes. Die einzelnen Bestandteile : Kern, Elektronen und Äther verlieren ihre Selbständigkeit ; ihre substantiellen Formen gehen unter in der einen neuen Form des Elementes. Diese enthält die untergegangenen Formen virtuell in sich. Elektronen und Kern hängen jetzt auch kontinuierlich untereinander zusammen mittelst des Äthers, der ja ebenfalls zur einheitlichen Substanz des Ganzen gehört. Dieser kontinuierliche Zusammenhang ist unbedingt notwendig, damit aus verschiedenen Bestandteilen *eine* Substanz, *ein* substantielles Individuum entstehe. Denn Individuum ist das in sich Ungeteilte. Diese Ungeteiltheit ist aber in der körperlichen Ordnung nicht nur eine Ungeteiltheit der Form, sondern auch der Materie und der Ausdehnung. Denn wenn Materie und Ausdehnung geteilt werden, wird auch die Form geteilt, da diese durch die Materie individuiert wird. Eine Form, die verschiedene, voneinander getrennte Materien bestimmte, ist nicht *eine* Form, sondern es sind viele Formen, und es entsteht in solcher Weise nicht *ein* Individuum, sondern es entstehen mehrere voneinander der Zahl nach verschiedene Substanzen. So ist also das Elementatom *eine* kontinuierlich zusammenhängende Substanz mit ungleichartigen Teilen wegen der ungleichartigen Dichte und anderen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Teile, des Kernes, der Elektronen und des Äthers. Und in diesem Ganzen sind die Elektronen in beständiger Bewegung um den Kern. In Anbetracht des gleichmäßig über das Ganze verbreiteten elektrischen Gleichgewichtszustandes ist dieses Ganze doch wiederum gleichartig, d. h. die akzidentelle Ungleichartigkeit ist einer höheren akzidentellen Gleichartigkeit untergeordnet. Die beiden einander konträr entgegengesetzten elektrischen Kräfte

sind ja in gleichem gemäßigten Stärkegrade gleichmäßig über die ganze Masse verbreitet. Diese höhere, übergeordnete Gleichartigkeit ist die notwendige Stoffzubereitung, damit die ganze von Elektronen, Kern und Äther gebildete Masse durch eine und dieselbe substantielle Form bestimmt und somit *eine* Substanz sei. Wie die Akzidentien der Substanz entsprechen müssen, so muß der substantiellen Einheit auch die akzidentelle Einheit der Stoffzubereitung entsprechen.

In ähnlicher Weise entsteht auch das Molekül des chemisch zusammengesetzten Körpers aus den Elementen. Die Elemente, die chemische Affinität zueinander haben, sind mit entgegengesetzten chemischen Beschaffenheiten begabt, die letztlich auf elektrische Kräfte zurückzuführen sind. Mittelst dieser konträr einander entgegengesetzten Beschaffenheiten wirken die sich verbindenden Elemente so aufeinander, daß schließlich ihre Beschaffenheiten in herabgesetztem Stärkegrade gleichmäßig über die ganze Masse der sich verbindenden Elemente verbreitet sind. Dies bildet die Stoffzubereitung für die neu entstehende substantielle Form, die die ganze Masse des Moleküls bestimmt. Auch dieses Molekül ist *eine* zusammenhängende Substanz mit ungleichartigen Teilen. Seine Struktur besteht aus den Strukturen der Elemente, da diese Strukturen in der Verbindung, obwohl etwas verändert, erhalten bleiben. Dies zeigt die Spektralanalyse; es erscheinen im Spektrum der Verbindung die Linien der Elemente. — Aber auch aus vielen Molekülen derselben Art bilden sich zusammenhängende Massen, die einheitliche Substanzen sind. Wie durch den Äther Elektronen und Kern und die aus ihnen gebildeten Atome untereinander zusammenhängen, so hängen auch die Moleküle derselben Art untereinander zusammen. Es ist auch gar kein Grund vorhanden, daß diese Moleküle ein zusammenhangsloses Aggregat bilden müßten, da die durch den Äther unter sich zusammenhängenden Teile den größten Spielraum lassen für die Bewegungen, die nach den Physikern innerhalb der Stoffmassen stattfinden sollen. Andererseits zeigen sich solche aus vielen Molekülen derselben Art gebildete Massen durch den Zusammenhalt der Teile als *eine* Substanz.

Die Wiederkehr der Elemente bei der chemischen Analyse erklärt sich leicht. Es wird alsdann durch einen Einfluß von außen (z. B. durch den Einfluß der Wärme, wenn die Auflösung durch Wärme geschieht) die Strukturenverbindung aufgelöst und der Gleichgewichtszustand der chemischen Kräfte aufgehoben.

Daß unbeschadet der substantiellen Einheit und des kontinuierlichen Zusammenhanges der Teile eine solche Struktur möglich ist, wie sie nach der Elektronentheorie anzunehmen ist, d. h. eine Struktur von ungleichartigen und zueinander beweglichen Teilen, ergibt sich aus der Ähnlichkeit mit der lebenden Substanz. Der lebende Körper ist sicher *eine* Substanz, *ein* Individuum. Er besteht aus ungleichartigen Teilen. Die Ungleichartigkeit der Teile, der Organe, der Zellen, der Bestandteile der Zellen, wird hier direkt beobachtet. Und alle diese Teile hängen untereinander kontinuierlich zusammen. Auch der kontinuierliche Zusammenhang wird erfahrungsmäßig beobachtet. Alle Zellen hängen zusammen durch Zwischensubstanz. Zellen, die sich vom Ganzen trennen, sind entweder tote Zellen oder Keimzellen, die bei ihrer Abtrennung vom Mutterorganismus ihr eigenes Leben haben und eigene Substanzen bilden. Und diese Teile sind zueinander beweglich der Lage nach. Denn die lebende Substanz bildet nicht ein starres, vollständig hartes Ganzes. Die Lebensvorgänge fordern einen « festflüssigen » Zustand der Substanz. Vor allem bildet hier die Struktur des Blutes ein vollkommenes Ebenbild jener beweglichen Mikrostruktur, wie sie nach der philosophisch verarbeiteten Elektronenlehre im anorganischen Stoffe angenommen wird. Das Blut ist ein aus Zellen und Plasma bestehendes, lebendes, zusammenhängendes Ganzes. Es wird von den Physiologen sogar als ein Gewebe betrachtet ; nur ist die Zwischensubstanz, das Plasma, flüssig. Mittelst des Plasmas hängen die Zellen nicht nur unter sich, sondern auch mit der lebenden Aderwand zusammen. Wird dieser Zusammenhang unterbrochen, so stirbt das Blut ; es gerinnt. Dieses Gerinnen des Blutes wird nicht nur beim Herausfließen aus der Ader beobachtet, sondern auch innerhalb des lebenden Körpers, in den Gefäßen selbst, sobald dort durch Auffangen in Röhrchen oder in ähnlicher Weise der Zusammenhang eines Blutteiles mit der lebenden Ader gestört wird. [1]

Es ist somit sowohl philosophisch als auch naturwissenschaftlich falsch, was Schwertschlager behauptet : « Die moderne .... Korpuskulartheorie läßt überhaupt keine nachträgliche Entstehung von stetig ausgedehnten Körpern durch Verschmelzung zu. Stetig ausgedehnt sind und bleiben bloß die elementaren Bausteine des Stoffes. » [2] Auch

[1] Vgl. hierüber bei *G. v. Bunge*, Lehrbuch der Physiologie des Menschen — den Vortrag über das Blut.

[2] *Jos. Schwertschlager*, Philosophie der Natur I (1921), p. 123. — Schwertschlager hält auch jede Berührung zweier von einander verschiedenen Körper

Donat glaubt, die Zusammensetzung der Körper aus Atomen und Molekeln hebe notwendig den quantitativen Zusammenhang der Substanzteile auf, zur Einheit der körperlichen Substanz jedoch genüge es, daß alle diese Teile, die voneinander abstehenden Atome und Molekeln, durch *eine* substantielle Form bestimmt seien. Niemand, sagt er, werde behaupten, daß ein menschlicher Körper von Kopf bis zu Füßen : Fleisch und Knochen und Adern und Nerven, *ein* kontinuierliches Ganzes sei. [1] Allein, daß der menschliche Körper ein zusammenhängendes Ganzes sei, das behaupten alle auf thomistischem Standpunkte stehenden Philosophen entsprechend der Lehre des hl. Thomas über die Individuation der körperlichen Substanzen, und auch rein anatomisch und physiologisch legt sich diese Anschauung nahe. Allerdings muß dabei darauf Rücksicht genommen werden, daß manches im menschlichen Körper drin steckt, was nicht von der Seele beseelt ist und somit zur Substanz des menschlichen Körpers nicht gehört. So sind die Knochen ein Gewebe, das in sich und mit dem übrigen Organismus zusammenhängt. Die Zwischenräume dieses Gewebes sind aber mit Calcium-Phosphat angefüllt, das gar nicht zur eigentlichen Substanz des menschlichen Körpers gehört. Die moderne Korpuskulartheorie läßt sich ganz gut mit dem stetigen Zusammenhang der

für unmöglich und wird so zur Annahme der Fernwirkung gezwungen. Jede Berührung, so meint er (a. a. O.), führe zu einem Continuum, zu einer Verschmelzung der beiden Ausdehnungen, weil durch die Berührung die Grenzen der beiden Ausdehnungen gemeinsam würden. — Dagegen ist zu bemerken : Unter besonderen Umständen mag wohl die Berührung zu einer Verschmelzung führen, wenn nämlich zwei Körper derselben Art, die sich berühren, in flüssigem oder gasförmigem Zustande sind. Aber an und für sich ist das nicht der Fall. Denn die Grenzen der sich berührenden Körper werden nicht notwendig gemeinsam bei der Berührung ; sie fallen nur der Lage nach zusammen, was deshalb möglich ist, weil sie unteilbar, unausgedehnt sind, entweder gänzlich unausgedehnt wie die Punkte, oder der Breite und Tiefe nach wie die Linien, oder nur der Tiefe nach wie die Flächen : Contigua (berührend) sunt, quorum extrema seu indivisibilia sunt simul, continua vero sunt, quorum partes termino seu indivisibili communi copulantur. Wenn zwei Körper sich mit ihren Grenzflächen berühren, so werden diese Flächen nicht gemeinsam ; jeder Körper behält vielmehr seine Fläche, nur fallen jetzt diese Flächen der Lage nach zusammen. Schwertschlager faßt die Ausdrücke : Zwei Ausgedehnte berühren sich « in einem Punkte oder auch in einer Linie oder ganzen Fläche » unrichtiger Weise schon so, als wenn alsdann nur *ein* Punkt, nur *eine* Linie, nur *eine* Fläche vorhanden sei, die dann gemeinsam würde. Allein die beiden sich Berührenden haben jedes *seine* Grenze ; jedes hat *seine* Endfläche, *seine* Endlinie, *seinen* Endpunkt, und jedes berührt das andere in einer Fläche, in einer Linie oder in einem Punkte.

[1] *Jos. Donat* S. J., Cosmologia, ed. 2ª et 3ª (1915), p. 123.

größeren Körpermassen vereinbaren; nur darf man die voneinander abstehenden Teilchen nicht durch leere Zwischenräume voneinander getrennt sein lassen.

Durch Annahme einer beweglichen Struktur in der unbelebten Körpersubstanz wird diese dem lebenden, organisierten Körper näher gebracht. Allein trotzdem bleibt der tiefgreifende, wesentliche Unterschied zwischen der Mineralwelt und dem Reiche des Lebenden bestehen. Nur nebenbei sei auf den Unterschied der aus Kern und Elektronen, Atomen und Molekeln bestehenden Mikrostruktur des Minerals und der aus Zellen und Geweben bestehenden *Organisation* des lebenden Körpers hingewiesen. Der Hauptunterschied, der sich sofort aufdrängt und keineswegs durch die Annahme einer beweglichen Mikrostruktur abgeschwächt wird, ist das starre, feste Gleichgewicht, der Zustand der Ruhe aller Teile im Mineral, und das bewegliche Gleichgewicht, der Zustand fortwährender Selbstbewegung im lebenden Körper. Im lebenden Körper haben die verschiedenen Teile ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Tätigkeit. Eine Einheit wird in diese Vielheit nur gebracht dadurch, daß alle Teile und deren Kräfte unter dem Einfluß der Seele stehen, die mittelst der in allen Teilen wirkenden Ernährungskraft (vis nutritiva) alle Teile als Werkzeuge gebraucht zum Wohle des Ganzen. In dieser Unterordnung unter die in allen Teilen wirkenden Seelenkraft besteht auch das bewegliche Gleichgewicht, in dem sich alle Teile des lebenden Körpers zueinander befinden. Allen Teilen kommt eine gewisse Selbständigkeit zu, durch die die Selbstbewegung des lebenden Körpers bedingt ist. Indem die einzelnen Teile ihre eigene Tätigkeit ausüben, wirken sie aufeinander und auf das Ganze zur Entwicklung und Erhaltung des Ganzen. Und zwar ist diese Tätigkeit nicht einförmig, sondern mannigfach, bald so, bald anders, je nachdem es die Umstände erheischen, zum Wohle des Ganzen. Unter den Teilen des Lebewesens aber, denen diese untergeordnete Selbständigkeit zukommt, verstehe man nicht bloß die Organe, sondern auch die Teile dieser Organe, die Zellen und deren Bestandteile bis zu den «organischen Substanzen», den verwickelten Kohlenstoffverbindungen, aus denen der ganze lebende Körper aufgebaut ist. Alle diese Substanzen: Eiweiß, Lezithin, Nuklein usw. haben ihre eigenen chemischen Kräfte und ihre eigene Tätigkeit, und die Seele bestimmt als Form diese einzelnen Teile auch substantiell in verschiedener Weise, insofern sie selbst in höherer Weise (formaliter-eminenter) Eiweißform, Lezithinform usw. ist. Die Ungleichartigkeit

der Teile ist daher im Lebewesen eine viel tiefer gehende als im Mineral. Dort sind die chemischen Kräfte gleichförmig über das Ganze verbreitet, wodurch ein festes, starres Gleichgewicht hergestellt ist und ein Zustand der inneren Ruhe. Die Tätigkeit aller Teile ist eine und dieselbe einförmig gerichtete und nach außen gehende. Es findet daher im Mineral keinerlei Selbstbewegung statt. Auch die örtliche Bewegung der Elektronen um den Kern ist eine rein von außen verursachte einförmige Bewegung, die nur rein mechanisch von außen verändert wird. Das Mineral gibt sich nicht selbst diese Bewegung mittelst seiner Teile, wie das im lebenden Körper geschieht auf Grund des beweglichen Gleichgewichtes, sondern erhält sie von außen. — Es ist klar, daß das Lebewesen auch die aus Kern und Elektronen bestehende Mikrostruktur der nicht lebenden Substanz in sich begreift, da schließlich die Kohlenstoffverbindungen, aus denen chemisch betrachtet der lebende Körper aufgebaut ist, aus Molekeln und Atomen, denen diese Struktur zukommt, bestehen.

Die scholastische Lehre von Materie und Form läßt sich also sehr wohl in Einklang bringen mit der Elektronentheorie, und diese läßt sich sehr wohl philosophisch verarbeiten im Sinne der Scholastik. Um die Lehre von Materie und Form festzustellen, genügt die gewöhnliche Beobachtung, die auch den Alten zu Gebote stand. Die gewöhnliche Beobachtung, besonders wenn sie auch die lebenden Körper in ihren Bereich zieht, stellt substantielle Veränderungen in der Körperwelt fest, womit die Zusammensetzung der Körper aus Materie und Form gegeben ist. Aristoteles, St. Thomas und seine Schule haben diese Lehre in wunderbarer Weise spekulativ entwickelt. In der spekulativen Entwicklung der Lehre von Materie und Form besteht wesentlich die scholastische Naturphilosophie. Die Alten wandten die Lehre von Materie und Form auf die naturwissenschaftlichen Ansichten ihrer Zeit an, so wie wir sie auf die Ansichten der fortgeschrittenen Naturwissenschaft anwenden. Die Begriffe Materie und Form sind, als echt philosophische Begriffe, so allgemein, so weit, daß man verschiedene naturwissenschaftliche Lehren unter sie fassen kann. Die Philosophie geht eben ihrer Natur nach auf die ersten Ursachen und auf das Allgemeine. Aber es ist klar, daß durch die Fortschritte der Naturwissenschaft die Naturphilosophie nur gewinnen kann, indem so die philosophische Spekulation immer mehr und genauer auch zum Besonderen heruntersteigt und dieses immer vollkommener durchdringt. Allein auch unsere heutige Naturwissenschaft

hat keineswegs den Charakter von etwas in sich Vollendetem und Abgeschlossenem. Insbesondere stellt sich die Elektronenlehre, wie sie jetzt geboten wird, nicht dar als etwas Fertiges und Abgeschlossenes; sie wird weiter entwickelt und vielleicht auch vielfach umgestaltet werden. Der scholastische Philosoph kann diesen Entwicklungen ruhig zusehen. Er hat keinen Grund, für den Bestand seiner Naturphilosophie etwas zu fürchten von seiten der Naturwissenschaft. Sein Standpunkt ist ein so hoher, daß ein Zusammenstoß mit den Erfahrungswissenschaften unmöglich ist, es sei denn, daß man die Körperwelt rein mechanisch erklären wolle oder widerspruchsvolle Voraussetzungen mache, als da sind: die Fernwirkung und die substanzlosen Kräfte. Aber dem Philosophen steht das Recht zu, die von den anderen Wissenschaften aufgestellten Begriffe auf ihre Widerspruchslosigkeit zu prüfen.

Une relique de saint Thomas d'Aquin

Par le P. M. JACQUIN O. P.

Les Archives départementales de la Haute-Marne (France) conservent un acte sur parchemin relatif à une relique de saint Thomas d'Aquin. Il est resté inédit, bien que je l'aie signalé dès 1904 [1]. En le publiant aujourd'hui, mon but est moins de relater un épisode intéressant les Frères Prêcheurs de Langres, en faveur de qui il fut passé, que de jeter un peu plus de lumière sur les vicissitudes subies par les reliques de saint Thomas, durant leur séjour à l'abbaye de Fosse-Neuve.

Voici les faits qu'il rapporte. Un moine de Clairvaux, Pierre de Tart, visiteur des abbayes cisterciennes de la Romagne et de la Terre de Labour, avait reçu de l'abbé de Fosse-Neuve un os du doigt de saint Thomas. A son retour, il fit don de cette relique aux Frères Prêcheurs de Langres, par un acte notarié en date du 27 janvier 1359 (n. s.).

Les Dominicains reçurent avec reconnaissance le précieux dépôt et le conservèrent soigneusement dans un reliquaire spécial dont fait mention un inventaire dressé en 1459 [2]. Il dut disparaître au début de 1790 [3], lorsque les religieux furent obligés de verser leur argenterie à la monnaie. La relique elle-même, par suite de la dispersion des Dominicains, n'a pas laissé de traces.

Mais l'intérêt principal de l'acte consiste dans les détails fournis par le donateur pour justifier l'authenticité de la relique. Il les avait recueillis sur place et les tenait des moines qui furent mêlés à ces événements antérieurs de quelques années à peine. Jusqu'ici, nous ne les connaissions que par l'*Historia translationis* de Raymond Hugues [4]

[1] *Revue d'histoire ecclésiastique*, V (1904), p. 445.

[2] P. Jantet, *Précis des Mémoires pour le couvent de Langres*. Rome, Archives Généralices de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Reg. Hhh. f° 352.

[3] Chaumont, Archives départementales, Série Q, n° 116.

[4] *Acta sanctorum*, I Martii (1668), pp. 725–732. — Percin, *Monumenta conventus Tolosani*. Toulouse, 1693, pp. 211–236. — Douais, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1903, pp. 82–116.

et par un autre récit anonyme publié par les Bollandistes[1]. Ni l'un ni l'autre de ces derniers ne se base sur une tradition aussi nette ; leurs données prennent un aspect légendaire plus marqué et la chronologie demeure assez flottante.

D'après Raymond Hugues, c'est vers 1349 (anno Domini M°.CCC.XLIX° vel circa) que le comte de Fondi, Honorat, alors en guerre avec le seigneur de Piperno, aurait, sur l'avis d'un moine et avec son assistance, enlevé le saint corps, pour le soustraire à la cupidité de son adversaire, et l'aurait gardé deux ans durant dans son château, par dévotion. Mais à la suite d'un accident survenu à son frère, le comte fit vœu de rendre aux moines de Fosse-Neuve le corps de saint Thomas. La restitution eut lieu en effet, mais presque en secret.

Le récit de Pierre de Tart est différent et plus conforme aux mœurs de l'époque. Quatre ans avant son passage à Fosse-Neuve, une guerre, celle-là sans doute qui se déchaîna entre les seigneurs de Fondi et de Piperno et dont parle Raymond Hugues, obligea les moines à quitter leur abbaye. Ils n'y laissèrent que trois ou quatre vieillards, pour garder le cloître abandonné. Profitant de ces circonstances, et se prévalant du fait que le monastère avait été établi par ses ancêtres, le comte de Fondi s'empara du corps de saint Thomas, de la châsse d'ivoire où il reposait et de deux tableaux très précieux ornant l'autel du saint. Trésor spirituel, trésors matériels, tout lui semblait de bonne prise. Cependant le comte n'avait pas d'héritier et en souffrait au point de tomber dans une mélancolie profonde. Un moine qui remplissait auprès de lui l'office de clavaire ou gardien du trésor, lui conseilla de gagner la faveur divine en restituant à l'abbaye ce qu'il lui avait enlevé. Le comte promit en effet, mais négligea de réaliser sa promesse, lorsqu'il eut obtenu l'objet de ses désirs. Mais durant les fêtes célébrées en l'honneur du nouveau-né, le frère du comte fit une chute de cheval si malheureuse qu'il sembla près de la mort. Le moine clavaire en profita pour renouveler ses avis. Cette fois, sa parole fut entendue et le corps de saint Thomas ramené, non en secret, mais avec grande solennité à l'abbaye de Fosse-Neuve, ainsi que les richesses enlevées en même temps que lui.

Depuis cette époque, ajoute le narrateur, les saintes reliques demeurèrent à Fosse-Neuve, en un lieu sûr et secret. Il put néanmoins les voir et les vénérer. En outre, arguant de sa qualité de visiteur, et comme

[1] *Acta sanctorum*, I Martii (1668), pp. 738–740.

récompense de sa peine, il en réclama une parcelle. L'abbé, condescendant à sa demande, lui remit un os du doigt, qui était destiné à un cardinal. C'est cette relique qui fut donnée, l'année suivante, aux Frères Prêcheurs de Langres.

Grâce au récit de Pierre de Tart, on peut fixer assez exactement la date du premier exode des reliques de saint Thomas à Fondi. Le visiteur constata la présence du corps à Fosse-Neuve vers Pâques 1358, quatre ans après le coup de main du comte. Il faut en conséquence placer celui-ci, non en 1349, comme le dit, de façon douteuse d'ailleurs, Raymond Hugues, mais en 1354. La série des événements qui provoquèrent la restitution rend vraisemblable la période de deux ans marquée par le même Raymond Hugues pour leur séjour au château de Fondi. Le retour eut donc lieu en 1356.

Quant au second rapt opéré par le comte Honorat, d'après le récit de la translation, il est certainement postérieur à 1358 et il faut corriger à nouveau l'*Historia translationis* affirmant que le comte, cette fois, conserva les reliques *per decem annos et ultra*. Or, dès le mois de février 1368, le saint corps quittait le château de Fondi pour n'y plus rentrer. Après de pénibles négociations, le Pape l'octroya au couvent des Frères Prêcheurs de Toulouse, où il fut reçu en grande pompe le 28 janvier 1369.

Pierre de Tart, moine de l'abbaye de Clairvaux, fait don aux Frères Prêcheurs de Langres d'un os du doigt de saint Thomas d'Aquin.

27 janvier 1359 (n. s.).

In nomine Domini. Amen. Per presens publicum instrumentum cunctis pateat evidenter quod anno Domini millesimo trecentesimo quinquagesimo octavo, more gallicano, vicesima septima die mensis Januarii, Indictione duodecima, Pontificatus sanctissimi patris et domini nostri domini Innocencii, divina Providentia Pape sexti, anno septimo.

Vir religiosus et honestus frater Petrus de Tardo, monachus monasterii Clarevallis, Ordinis Cisterciensis, Lingonensis dyocesis, in mei publici notarii et subscriptorum testium ad hec vocatorum specialiter

et rogatorum presencia, ad honorem Dei et gloriosissimi confessoris sui sancti Thome de Aquino, quondam Ordinis Predicatorum, cum assercione juramenti manu posita ad pectus, affirmavit omnia que sequuntur fuisse et esse vera.

Primo quod ipse, anno preterito, per Dominum Abbatem Clarevallis nuper defunctum, juxta consuetudinem sui Ordinis, missus fuit versus Romaniam et Terram Laboris ad visitandum aliquas abbacias prefato Domino Abbati et abbacie Clarevallis filias et subiectas ; inter quas ad unam accessit que dicitur abbacia Fosse Nove in dyocesi Terracena, in cuius ecclesia corpus gloriosi confessoris beati Thome de Aquino noscitur fuisse a principio tumulatum, sicut in legenda et canonisatione eiusdem confessoris plenius continetur. Verum cum prefatus monachus frater Petrus de Tardo, secundum exigentiam officii visitatoris, preceptum dedisset domino Abbati et ceteris monachis predicti monasterii Fosse Nove quatenus ipsum de statu loci eiusdem tam spirituali quam temporali plenius informaretur et specialiter ab eis requisivit ubi erat corpus prefati beatissimi confessoris, qui ab eis fideli relatione didicit quod citra quatuor annos, propter guerrarum disturbia, plures monachi illam abbaciam relinquerant, dimissis ibidem duobus vel tribus antiquis fratribus qui locum, durante guerrarum rabie, custodirent. Quod intelligens nobilis dominus dominus comes Fundorum, cuius parentes et antecessores fuerunt illius abbacie fundatores, ad eamdem accessit et, comperto ubi sacrum corpus beati Thome erat in ecclesia absconditum, ipsum cum capsa eburnea in qua erat reclusum, cum duabus tabulis preciosissimis ad altare sancti Thome pertinentibus, de dicta abbacia Fundis transtulit et in camera propria collocavit. Postmodum idem dominus comes, tunc adolescens quando nobilem juvenculam in uxorem duxit, quam per magnum tempus nec cognoscere potuit, nec per consequens prolem ex ea suscipere quam optabat. Quamobrem tristiciam incurrit valde magnam, unde contigit quod quidam monachus eiusdem Ordinis, qui ad obsequium eiusdem domini comitis officium clavigerii exercebat, videns dominum suum quadam vice plus solito melancolicum atque tristem, consulendo eius tristicie, ductu Sancti Spiritus, dixit sibi : Domine mi, ista et maiora incommoda debetis merito formidare, quia sacras reliquias beatissimi confessoris Thome a loco quem preelegit dicens : Hec requies mea in seculum seculi, hic habitabo quoniam elegi eam, abstulistis et in camera vestra contra sancti beneplacitum detinetis. Promittite ergo corpus sacrum restituere loco suo cum omnibus bonis et juribus ecclesie, ut sanctus confessor vobis veniam et optatam

gratiam impetret apud Deum. Quod illustris dominus indilate, cum devotione maxima, promisit cicius se facturum. Mira res, nobilis princeps plenus fide ad uxorem suam, iuxta consuetudinem, accessit, que post paucos dies comperit se filium concepisse, sicut effectus postea se probavit. Super quo dominus comes gavisus est gaudio magno valde. Sed nichilominus, tanquam juvenis in divinis promissionibus et votis salutaribus minus constans, distulit reddere sacrum corpus. Quo in tempore, monachi cuiusdam abbacie vicine eiusdem Ordinis que dicitur Sancti Spiritus de Senona turbati ex eo quod tanto thesauro privatus erat Ordo suus dixerunt ad invicem : Perpendimus quod sanctus iste non vult nobiscum remanere ; idcirco memoriam quam de eo in vesperis et in laudibus agebamus penitus obmittamus. Et sic de facto in quibusdam vesperis obmiserunt. Nocte illa sanctus Dei confessor abbati eiusdem monasterii Sancti Spiritus, pocius vigilanti quam dormienti, ante matutinas apparens ipsum graviter reprehendit super hoc quod obmiserant de ipso facere memoriam consuetam, et addidit sanctus Thomas : De cetero, inquit, mei memoriam resumatis, quia indubitanter ego ad vos revertar et ad locum pristinum infra breve. Et tunc in laudibus fecit abbas more solito fieri memoriam dicti sancti, sicut idem abbas Sancti Spiritus, in presencia fratris Petri visitatoris prelibati, cum juramento asseruit esse verum.

Interea supradictus dominus comes, de suscepta sobole letificatus vehementer, fecit proclamari quoddam festum, in quo frater suus germanus de equo cui insedebat precipitatus et toto corpore collisus quasi mortuus prima facie videbatur. Unde factum est quod luctus extrema gaudii occupavit et festum comitis versum est totaliter in lamentum. Ad quem accedens supradictus monachus qui claves gerebat domus sue, in fervore spiritus taliter est locutus : Domine mi, inquit, firmiter credatis quod istud contigit vobis pro eo quod promissum non tenuistis, sed corpus gloriosi confessoris Thome adhuc contra sancti beneplacitum detinetis. Tunc comes, germani sui salutem desiderans supramodum, votum emisit et juravit quod infra certos et paucos dies sacrum corpus restitueret loco suo et omnia jocalia que ceperat de abbacia Fosse Nove. Multis igitur monachis et aliis pluribus pro salute juvenis orantibus et sancti confessoris Thome patrocinium implorantibus propter eum, dictus juvenis in brevi totaliter et mirabiliter est curatus. Propter quod dominus comes postmodum, sicut promiserat, sacrum corpus beati Thome cum magna sollempnitate et comitatu magno ad abbaciam Fosse Nove, ubi primo jacuerat, cum

devotione maxima reportavit et juravit quod de cetero dictam abbaciam et jura ecclesie totis viribus tueretur. Nec est obmittendum quod cum abbas loci illius qui domino comiti obviaverat, in via multum sollicitaretur qualiter dominum comitem posset honorifice recipere, presertim quia ex insperato quadam feria sexta ad abbaciam declinabat et cum provisionem piscium non habebat, subito in via apparuerunt sibi duo homines cum animalibus totidem qui pisces venales marinos et optimos deferebant, quos dominus abbas gaudens ad monasterium transmisit, et ex eisdem dominum comitem cum tota societate sua in prandio magnifice procuravit. Quod factum dictus dominus comes et multi alii miraculo et sancti confessoris meritis scripserunt.

Veniens igitur ad dictam abbaciam frater Petrus anno preterito, circa pascha, sacrum corpus, quod in loco tuto et secreto diligentissime custoditur, fecit sibi ostendi, et facta oratione sua ante sacras reliquias corporis, cum magna instancia et devotione partem aliquam eiusdem sacri corporis quasi pro mercede sui laboris sibi dari humiliter postulavit ; cuius devotioni dominus abbas favorabiliter condescendens, quoddam os unius digiti sacri corporis quod cuidam cardinali mittere proposuerat sibi dedit. Quod prefatus monachus frater Petrus ad partes istas attulit, et sciens devotionem fratrum Predicatorum ad dictum sanctum, qui de Ordine eodem noscitur extitisse, dictum os devote exhibuit priori fratrum Predicatorum Lingonensium pro conventu, jurans et affirmans per sue religionis votum quod illud os de sacro corpore beati Thome, sicut monachi Fosse Nove ei juraverant ablatum fuerat realiter non ficte et quod omnia predicta, sicut in premissis narrata sunt, meram continent veritatem.

Et sic affirmavit omnia predicta, prout scripta sunt Lingonis, infra ecclesiam Lingonensem, videlicet ante capellam seu altare beate Marie Albe [1], anno, mense, die vicesima septima, indictione, et pontificatu predictis, presentibus viris venerande ac magnifice discretionis dominis Jacobo de Audelencuria [2], legum doctore, decano ecclesie Lingonensis,

[1] Notre-Dame-la-Blanche : statue en marbre blanc, sculptée pour la cathédrale de Langres en vertu d'un legs de l'évêque Guy Baudet, mort en 1338. Elle fut fixée dans la nef, au troisième pilier du côté nord ; en 1341, un chapelain fonda un autel placé au-dessous. Elle est encore conservée aujourd'hui, à la cathédrale de Langres, dans la chapelle absidale. Cf. A. Louis, *Notre-Dame-la-Blanche et l'évêque Guy Baudet*. Langres, 1887.

[2] Jacques d'Audeloncourt, cf. Roussel, *Le Diocèse de Langres*, I, p. 189 ; IV, p. 84, Langres, 1873-1879.

Guillelmo de Calvomonte [1], archidyacono Latiscensi in dicta ecclesia Lingonensi, Johanne de Tertialeuca [2], Petro Bordarias [3], decretorum doctore, Geraudo de Judico, canonicis Lingonensibus ; dominis Johanne Laurencii, curato de Cothone, Gauffrido de Corcellis, capellano et beneficiato in ecclesia Lingonensi predicta ; Hugone de Vineis, cive Lingonensi et pluribus aliis vocatis testibus ad premissa.

Et ego Petrus Gilonis de Cusseyo, clericus Bisuntinensis dyocesis, publicus authoritate imperiali notarius juratus, predictis omnibus et singulis eciam dicti fratris Petri de Tardo juramenti assercioni, presens fui rogatus, et inde presens publicum instrumentum mea manu propria scripsi, predicta omnia in hanc formam publicam fideliter redigendo et signo meo solito signavi in testimonium veritatis.

Quod autem abrasum et emendatum est in secunda linea, ubi legitur vicesima septima, et in tricesima prima linea, ubi scriptum est cum magna sollempnitate et comitatu, factum est manu dicti mei notarii non vicio, sed errore.

Original. Parchemin. Archives départementales, Chaumont.
Fonds des Dominicains de Langres, Liasse 1.

[1] Guillaume de Chaumont, archidiacre du Lassois ; cf. Roussel, *ouv. cit.*, IV, p. 151.

[2] Roussel, *ouv. cit.*, IV, p. 82.

[3] Roussel, *ouv. cit.*, IV, p. 84.

Die Gottsehnsucht der Seele.

Von Dr. P. M. HALLFELL, Trier.

Was ist das Leben ? — Ein *Entgegengehn!*
Ein *sehnend Heimwärtsziehn* aus fremden Landen,
Ein *tastend Suchen* in der Dunkelheit
Zum lichten Vaterhaus der Fernverbannten.

Benedikta von Spiegel O. S. B.

Die Gottsehnsucht ist die *treibende Unruhe* der Seele nach Gott, zu deren Lebensbild der hl. Augustinus und nach ihm so viele andere in ihren Konversionsschriften die mannigfaltigsten Einzelzüge gezeichnet haben. Unter dem Alltagskleide des Glückseligkeitstriebes hat sie nach der feinsinnigen Bemerkung des hl. Thomas von Aquin (I q. 2 a. 1 ad 1) von jeher jedes Menschenkind zu einem bewußten oder unbewußten *Gottsucher* gemacht. Und sie wird auch noch dem letzten bei seinem Heimwärtsziehn zum lichten Vaterhause treue Raphaelsdienste leisten.

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß sich die Menschen von heute vielfach — vielleicht ohne sich reflexiv darüber Rechenschaft zu geben — von dieser treibenden Unruhe nach Gott ergriffen fühlen. Neben dem *psychologischen*, ist es das *religiös-aszetische* Interesse [1], das uns bestimmt, der Gottsehnsucht unsere liebende

[1] Wir unterlassen es, die *apologetische* Tragstärke und Tragweite der Gottsehnsucht zur Begründung eines selbständigen Gottesbeweises zu untersuchen. Nach dieser Seite haben die Darlegungen von P. Manser O. P. in Heft 1, p. 44–50 und Heft 2, p. 146–164 hinreichend Licht verbreitet. Da die Gottsehnsucht der Seele einerseits gleichsam Klage führt über die *Unvollendung* der Seele und andererseits gleichsam die Hände ausstreckt nach einem *allseits vollkommenen* Wesen, um von dessen Seinsfülle eine Anleihe zu machen und den eigenen Fehlbetrag aufzufüllen, so ist der Verfasser gegenwärtiger Abhandlung der Ansicht, daß der « Gottesbeweis aus der Gott*sehnsucht* oder dem Gottes*bedürfnis* der Seele » sich nur in Verbindung mit dem *vierten* thomistischen Beweise erfolgreich führen läßt, jenem Beweise nämlich, dem die *Studienkongregation* unter dem 27. Juli 1914 folgende Formulierung gegeben hat : Deum esse a posteriori demonstramus, hoc est, per ea, quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam, videlicet a rebus, quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi plus et minus sunt, vivunt, intelligunt : ad eum qui est maxime intelligens maxime vivens, maxime ens (Act. Ap. Sed. 1914, 386).

Aufmerksamkeit zuzuwenden und uns eine Doppelaufgabe zu stellen, nämlich zu untersuchen:

1. wo die *Wurzeln* liegen, aus denen die Gottsehnsucht ihre unversiegliche Kraft zieht. Bei der Lösung dieser Aufgabe wird uns vornehmlich die Metaphysik der *Ziel-* und *Zweckursächlichkeit* zuverlässige Führerdienste leisten. — Sie wird uns zudem zu einem Stand- und Gesichtspunkte emporführen, von dem aus es

2. möglich sein wird, der andern Teilaufgabe gerecht zu werden, nämlich die Gottsehnsucht in ihrer *Erfüllung* zu würdigen.

I.

Die Gottsehnsucht der Seele in ihrer Begründung.

Unter dem Ausdruck «Sehnsucht» verbirgt sich zunächst ein seelischer *Vorgang*, eine Anwandlung, eine Regung des *Strebevermögens*, durch die es *wach, rege* wird, sich gleichsam erhebt, sich dehnt und «*ausgreift nach einem bekömmlichen und erreichbaren Ferngut*» (S. th. I q. 12 a. 1). Das Wort «Sehnsucht» gibt uns demnach das Geleite zum Felde einer transzendentalen Beziehung, in welchem die *Ziel-* oder *Zweck*ursächlichkeit gebietet. In der Sehnsucht «sucht» ja die Seele *nach* einem Fern- und darum Fremdgut, das ihr gut und darum erstrebens*wert* erscheint. Warum aber? — Um durch die Besitzergreifung des Ferngutes dem *Innenzustande* eines Mangels, eines Bedürfnisses, einer Not abzuhelfen. So legt jede Sehnsuchtsregung einer jeden Menschenseele ein zuverlässiges, einwandfreies Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein eines *Doppel*zieles: erstens einer *Außen*sache, die in ihrer Güte und Seinsvollkommenheit ein *aktives* Aufbesserungsvermögen besitzt.[1] Zweitens offenbart und beklagt die Seele durch eine jede ihrer Sehnsuchtsregungen ein *subjektives* Aufbesserungs*bedürfnis*, läßt aber auch bereits die Hoffnung durchklingen, daß durch jenes *Außen-* und *Ferngut* Abhilfe geschafft und Aufbesserung gebracht werden kann und wird (S. th. I q. 12 a. 6). Dem Kundigen entgeht es nicht, daß die weitere Untersuchung nunmehr nach zwei Seiten hin geführt werden muß, nach der *ontologischen* und *psychologischen*, um so die Begründung und Verankerung der

[1] Inquantum ens est secundum esse suum *perfectivum* alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur (De Veritate q. 21 a. 1).

Sehnsuchtsregung im allgemeinen und der Gottsehnsucht im besondern frei zu legen.

Weil nun die Seele mit der Stimme ihrer Sehnsucht am lautesten und eindringlichsten den eigenen subjektiven *Fehl*bestand, das eigene Aufbesserungs*bedürfnis* und die eigene Aufbesserungs*möglichkeit* in das Bewußtsein hineinruft, so wollen wir zunächst nach dieser Seite hin eine Erhebung anstellen :

1. *Die Begründung der Gottsehnsucht nach der psychologischen Seite.* Mit feinem Verständnis lauscht der hl. Thomas auf die Stimme des Sehnens und Verlangens in der Menschenseele. Und was vernimmt er ? Er erlauscht von der Sehnsucht das Geständnis : Nur *not-gedrungen*, vom *Bedürfnis* (necessitate) *gedrängt*, bin ich hier. [1] « Nur, weil selber *gedrängt, dränge* ich », sagt der hl. Thomas zu wiederholten Malen von der Sehnsucht (I q. 80 a. 1 ; I-II q. 27 a. 1) ; « ich dränge auf Abhilfe und Erfüllung, wie der Architekt bei seinen Bauleuten auf die Fertigstellung und Vollendung des Baues drängt » (I-II q. 12 a. 1).

« *Nie-endende* Not drängt *mich*, und darum muß *ich* meinerseits auf *nie-endende* Abhilfe drängen — de necessitatibus meis erue me (Ps. 24, 17) » — ist ein weiteres Geständnis, das der hl. Thomas von der Sehnsucht erlauscht und sich folgendermaßen von ihr erläutern läßt : Nie *enden*, noch ausgehen wollen die Nöte und Bedürfnisse *leiblicher* Art, die mich zur leiblichen *Selbst*erhaltung und *Selbst*behauptung drängen. Die zeitliche *Aufeinanderfolge* macht dieselbe sozusagen *unendlich.* Denn *eine* Nahrungsaufnahme reiht sich an die andere ; und *ein* Verlangen nach Speise und Trank löst das andere ab, daher denn auch der Herr zur Samariterin am Jakobsbrunnen sagen konnte : « Jeden, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten » (Joh. 4, 13). Und ähnlich verhält es sich mit den andern Naturtrieben, welche zur *Fremd*erhaltung, insbesondere der Erziehung und Versorgung der eigenen Nachkommen dienen (S. th. I-II q. 30 a. 4). Noch ein anderer Umstand trägt dazu bei, die Nöten und Bedürfnisse der genannten Art *nie* zur Erfüllung und zum Abschluß kommen zu lassen und daher ihr Treiben und Drängen *unaufhörlich* zu machen. Selbst wenn durch gewordene Abhilfe Not und Bedürfnis scheinbar gestillt worden sind, so löst das doch keinen *Gesamt*genuß aus, der in *jedem*

[1] Die ursprüngliche Bedeutung von « necessitas » — nec-esse — ist *Bedürfnis* und erst in zweiter Linie *Not, Zwang* (Alfred von Mensi in seinem klärenden Artikel : « Nöte oder Bedürfnisse ? » — Allg. Rundschau, 6. Januar 1923, p. 9).

Augenblicke *voll* und *ganz* ausgekostet werden könnte. Weil an körperliche Organe gebunden, müssen Genuß und Ergötzung sich *verteilen, zersplittern*. Es kann nur eine *teil-* und *bruchstückweise* Befriedigung zustande kommen. Begierde und Verlangen *bleiben offen* und stehen immer noch nach *mehr*. [1]

« Vollends nicht zur Ruhe kommen lassen mich die Nöte und Bedürfnisse *übersinnlicher, geistiger* Art. Sie nehmen erst da ein Ende, wo die geistige Erkenntnis- und Strebekraft ein Ende nehmen. Die aber werden *nie* ein Ende nehmen, weder in dem Vollzug ihrer Betätigung, noch in der Erschöpfung ihres Objektes. Sie sind ja *unendlich* » (I-II q. 30 a. 4, c. und ad 2).

Noch auf eine weitere psychologische Eigentümlichkeit der menschlichen Sehnsucht wird der hl. Thomas aufmerksam. Die menschliche Seele *läßt* in ihrer Sehnsucht ungezählte Nöten und Bedürfnisse *auf sich einwirken*, oft genug gebieterisch und gewaltsam auf sich einstürmen ; sie *wird* gedrängt, getrieben, gepeinigt, gemartert ; sie gibt sich als *passives Dulder*vermögen — Appetitus est potentia passiva — ist der stehende Ausdruck des hl. Thomas (I q. 80 a. 2 ; I-II q. 27 a. 1 und anderwärts). Aber andererseits entwickelt sie gerade in ihrer Sehnsucht, ihrem Begehren und Verlangen eine *aktive* Arbeits-, Angriffs-, Wirk- und Stoßkraft, die uns berechtigtes Staunen abnötigt (I-II q. 12 a. 1). Der Grund liegt in dem Lichte, das die Seele in der **Eigen-***erkenntnis* nach zwei Seiten hin, gleichsam nach rückwärts und vorwärts wirft, nach dem *Ursprung, aus* dem sich die Sehnsucht erhebt und nach dem *Ziele, zu* dem sie hinstrebt. Eine vergleichende Gegenüberstellung mit dem Drängen und Treiben, Sehnen und Streben der *niederen* Naturwesen wird das noch verdeutlichen.

Darin hat die Sehnsucht der Menschenseele vor derjenigen der übrigen Naturwesen nichts voraus, das sie überhaupt mit einer Erkenntnis *anhebt*, durch eine Erkenntnis *geleitet* und zum *Ziele* und Ende gebracht wird. Das trifft selbst für das Streben der *leb-* und *erkenntnis*losen Dinge zu. Denn auch an dessen Anfang, Mitte und Ende steht eine *Erkenntnis*, aber eine *Fremd-* oder *Außen*erkenntnis. Kurz und bündig sagt der hl. Thomas : « Das Streben in den niederen Naturdingen richtet sich nach einer *Außen*erkenntnis » (motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus *separati* — I-II

[1] Coniunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus : unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit et aliquid expectatur consummandum (I-II q. 31 a. 5).

q. 40 a. 3)[1]. Unter Vorgang unseres Führers unterscheiden wir in den Naturdingen ein Streben, das so ausschließlich *Allein*werk des Außenstehenden ist, daß nicht einmal eine in den Naturdingen wohnende *Anlage* dazu vorhanden ist, die uns berechtigte, jenes Streben *naturhaft* oder natur*gemäß* zu nennen. Dieser Art ist der Empor*trieb* eines in die Luft geschossenen Pfeiles. Der Schütze, die *Außen*intelligenz, gibt dem Pfeile zwar eine Höhenbewegung, Flugrichtung und ein Ziel, keineswegs aber eine Natur*anlage* zu eigen, kraft deren dem Pfeile der Drang und Trieb innewohnte, nach oben zu streben. Ein solcher Auftrieb ist zu Beginn, während des ganzen Verlaufes und am Ende *rein passiv*. Er ist äußerer *Zwang*.

Neben dieser durch unwiderstehliche Gewalt von außen in die Naturkörper hinein*getriebenen* Bewegung ist ihnen eine andere Bewegung, aber auf ganz andere Weise, eigen. Der hl. Thomas äußert sich darüber folgendermaßen: Die leb- und erkenntnislosen Naturdinge sind des weiteren von einer *Außen*intelligenz in *der* Weise zielgeleitet und zielgeordnet, daß sie bei ihrem *Eintritte* ins Dasein von jener Außenintelligenz mit der Wesensform die stets wirksame und nie versagende Natur*anlage* zur Zielstrebigkeit als unveräußerliche Mitgift *mit*erhalten haben, die fortan das Treiben und Drängen zum Ziele nicht mehr zur Ruhe kommen läßt, sondern dauernd nährt und unterhält. Von dieser Art ist der *Niedertrieb* eines fallenden Steines. Sein Hang und Drang nach der Tiefe hat seinen Ursprung und Anfang, seine Richtung und sein Ziel *zunächst* und *unmittelbar* in einem *Innen*prinzip, der der Natur des Steines zugesellten *Schwerkraft*, deren Zug nach unten daher auch *naturhaft* oder *naturgemäß* genannt wird. Ebenso besitzen alle Naturkörper ein *Innen*prinzip, kraft dessen sie in etwa selber auf ihr Ziel zu*gehen* und hin*ziehen* und sich von dem *gewaltsam* Bewegten unterscheiden, das immer nur *gestoßen* oder *gezerrt werden* muß. Darum ist ihr zielgeleitetes und zielgeordnetes Streben auch nicht mehr *rein passiv*, nicht mehr ausschließlich *Allein*werk der Außenintelligenz. Nein, sie leisten dieser bei der Verwirklichung der Naturzwecke durch das von ihr erhaltene Innenprinzip *aktive* Mithilfe.[2]

[1] Appetitus in rebus naturalibus sequitur apprehensionem, vel cognitionem, non tamen *ipsorum appetentium*, sed *illius qui* ea in finem *ordinat* (De Veritate, q. 22 a. 1 ad 2).

[2] Omnia naturalia habent in se ipsis aliquod inclinationis principium, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi. Sed naturalia cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum (De Veritate, q. 22 a. 1).

Die *erkenntnis*begabten Wesen sind in ihrer Zielstrebigkeit in noch höherem Grade *selbsttätig*. Das ist es ja gerade, was sie nach einer sinnigen Bemerkung des hl. Thomas um eine Stufe höher in der Gleichförmigkeit mit ihrem *ersten* Ursprunge, der nur die erste Außenintelligenz sein kann, emporführt. Ihr ist es nämlich eigentümlich, allen andern Dingen Bewegung, Zielleitung und Zielsetzung zu *geben*, aber selber von keinem Außenstehenden zu *empfangen* (De Veritate, q. 22 a. 4), sondern in und durch sich selbst zu besitzen. Je mehr *aktive Eigen*tätigkeit daher — selbstverständlich durch Anteilnahme — ein Geschöpf hat, desto mehr hat es von der besagten Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer. Während demnach das kenntnis*lose* Naturwesen neben der Wesens*form* und den mit ihr angegebenen Naturkräften kein aktives Innenprinzip hat, das ein eigenes Strebevermögen aufwecken, anregen und nach einem Außengute in Bewegung setzen könnte, *erwirbt* sich bereits das mit bloßer *Sinnes*erkenntnis begabte Wesen durch die Eigentätigkeit der äußern und innern Sinneserfahrung ein solches aktives Innenprinzip, das nun seinerseits das sehnende Verlangen eines besondern Strebevermögens *entzündet* und nach außen zu Sinnesgütern *hin-* oder von Sinnesübeln *wegleitet*. Dieses aktive Innenprinzip ist ein durch die Sinneserkenntnis nach innen versetztes und in dem sinnlichen Erkenntnisbilde innen gegenwärtiges, anreizendes Sinnes*gut* oder abstoßendes Sinnes*übel*.[1] « So hebt denn », wie der hl. Thomas sich ausdrückt, « das sinnliche Strebevermögen zwar schon mit einer *Eigen*erkenntnis des Sinneswesens an, ist aber in seinen *Äußerungen* — weil stoffgebunden — noch ganz und gar *passiv*. Das Tier *leitet* nicht selbst die Triebe seines sinnlichen Strebevermögens ein : es *wird* von ihnen geleitet » (S. th. I-II q. 26 a. 1 ; de Veritate, q. 22 a. 4).

Jenes aktive Innenprinzip (appetibile *apprehensum*) hat mit seiner Gefolgschaft von zielgeleiteten Naturtrieben noch eine andere Bedeutung, die wir nicht unberücksichtigt lassen dürfen : Es begründet eine *transzendentale Beziehung* zwischen dem Sinneswesen und den von ihm erfaßten oder erfaßbaren Sinnesgütern. Vom Standpunkte des Sinneswesens aus nennt sie der hl. Thomas öfters « coaptatio, aptitudo, proportio, conformitas » — Anpassung, Angleichung — (S. th. I-II q. 25 a. 2 ; q. 26 a. 1, 2) ; vom Standpunkte der Sinnesgüter gebraucht er lieber den Ausdruck « connaturalis, convenientia »

[1] Natura autem sensitiva in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum (De Veritate, q. 22 a. 4).

— Zuträglichkeit, Bekömmlichkeit — (S. th. I-II q. 26 a. 2; q. 28 a. 1 ad 2). Immer und überall aber sieht er in ihr den untrüglichen und damit unabweisbaren *Tat*beweis, daß jede naturgemäße, erkenntnisgeborene Sehnsucht einen Sinn hat — naturale desiderium non potest esse inane — (S. c. G. III c. 57).[1]

Unvergleichlich höher steht der *vernunftbegabte Mensch* in seiner *aktiven Selbsttätigkeit* beim Innenvorgang des Sehnens und Verlangens. Mit *allen* Geschöpfen — auch den *leb-* und *erkenntnislosen* — teilt er die Abhängigkeit von einer Außenintelligenz, von der er seine Wesensform und damit den unwiderstehlichen *Drang*, sein *Eigenwohl* und sein *Eigenbestes* zu ersehnen und zu erstreben, erhalten hat. Aber seine Wesensform ist eine mit *Sinneserkenntnis* begabte *Seele.* Und darum öffnet er sich der Außenwelt, läßt deren Sinnesgüter in sinnlichen *Erkenntnisbildern* in sich eingehen, um nun seinerseits im Interesse des Eigenwohles gleichsam aus sich heraus zu treten, in sehnendem Verlangen zu den Sinnesgütern hinzustreben und sich dieselben in ihrem objektiven Seinsgehalt anzueignen. — Noch mehr! Seine Wesensform ist eine mit *Geistes*erkenntnis begabte Seele. Innerlich unabhängig von den beengenden Fesseln des Stoffes, erschließt sich die Seele in ihrer Vernunfterkenntnis *allem,* was irgendwie an Seinsvollkommenheit wirklich ist, gewesen ist, der Möglichkeit nach sein wird, sein kann oder sein könnte. An diesen in den intellektuellen Erkenntnisbildern innerlich in der Seele gegenwärtigen und darum als *bekömmlich* und *erstrebenswert* erkannten Gütern entzündet sich das geistige Strebevermögen und drängt nun im Dienste des Eigenwohles und Eigenbesten mit Sehnsucht nach außen, um sich der Wirklichkeit nach in den Besitz des Erstrebten zu setzen (De Veritate, q. 22 a. 4; S. c. G. III c. 113). In den Äußerungen ihres geistigen Strebevermögens oder ihres Willens erhebt sich die Seele zu einer *aktiven Selbstbestimmung* und Selbstbewegung, welche die Grenzen des geschöpflich überhaupt Möglichen erreichen (De Veritate, q. 22 a. 12; S. th. I q. 82 a. 4). Ferner legt die Seele in den Äußerungen ihres geistigen Strebevermögens die Grundlage zu einer transzendentalen Beziehung so weit und so tief, daß ihr nichts fremd und ferne, nichts gleichgültig bleiben kann, sie vielmehr *alles,* was irgendwie wahr, gut und schön ist, in diese Beziehung mit einbegreifen muß (De Veritate, q. 22 a. 10). In den Äußerungen ihres geistigen Strebevermögens erbringt die Seele

[1] De Veritate, q. 22 a. 1 ad 3.

fortgesetzt den unwiderleglichen *Tat*beweis ihrer Angleichung und Anpassung, ihrer subjektiven Einstellung und Zuständigkeit, ihrer Aufnahme- und Besitz*fähigkeit* von allem, was sie als wahr, gut und schön erkennt, ihrer Aufnahme- und *Besitzfähigkeit Gottes* selbst; sie ist wirklich nach der wuchtigen Sprache des hl. Thomas: «*gottmächtig*» — *capax* Dei — (S. th. III q. 6 a. 2; de Veritate, q. 22 a. 2 ad 5).

Es ist allerdings richtig, bemerkt der hl. Thomas in feinsinniger Weise, daß sowohl das sinnliche als auch das geistige Strebevermögen, um in Tätigkeit zu treten, eine intentionelle, d. h. durch die *zugehörige Erkenntnis* vermittelte Angleichung und Anpassung (similitudo) mit dem Strebeobjekt voraussetzt. Aber eine solche genügt nicht und reicht keineswegs aus. Sonst müßte ja beispielsweise *alles*, was bei einem Tiere durch die *Sinneserfahrung* eingeht, dessen Strebevermögen entweder *für* oder *gegen* das Sinnesobjekt anreizen, was sicherlich nicht zutrifft. Es wird zudem noch eine Angleichung an die *wirkliche, naturgegebene Güte und Seinsvollkommenheit* des sinn- oder vernunfterkannten Gegenstandes verlangt — Omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret, ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. — Aber dieser An- und Ausgleich und die dadurch erzielte Übereinstimmung, Ähnlichkeit und Gleichheit läßt ein zweifaches Stadium zu: die Güte und Seinsvollkommenheit des Strebeobjektes ist in ihrer ganzen Bekömmlichkeit in den Vollbesitz des Subjektes übergegangen, ist ihm einverleibt, assimiliert worden. In diesem Falle kommen Sehnen und Verlangen *nach* dem Ziele zum Stillstand und werden durch die Befriedigung *im* erreichten Ziele abgelöst. Im zweiten Stadium liegt die Aneignung, Anteil- und Übernahme der bekömmlichen Seinsvollkommenheit des Objektes zwar im Bedürfnisse und auch in der *Macht* des Subjektes oder ist erst teilweise und unvollständig durchgeführt, dann allerdings äußert sich das treibende Verlangen, zu Ende zu kommen. Und je näher es dem Ende und der Vollendung ist, desto heftiger wird es, mit *ganzer* Arbeit *abzuschließen*. Es ist ähnlich damit, wie mit der Bewegung des fallenden Körpers, die sich gegen Ende immer mehr beschleunigt. In dem Maße nämlich, in dem man sich zu einem erstrebten Ziele hin bewegt, verwirklicht man in sich die Anpassung und Angleichung an die einem bekömmliche und förderliche Seinsvollkommenheit des

Strebeobjektes und Zieles (De Veritate, q. 22 a. 1 ad 3). Dieser Gedanke gibt uns das Geleite zur Untersuchung der Frage, wie die Gottsehnsucht nach der *ontologischen* Seite begründet sei.

2. *Die Begründung der Gottsehnsucht nach der ontologischen Seite.*

Wie bei allen geschaffenen Wesen, so ist nach einer trefflichen Bemerkung des *Römischen Katechismus* (IV, c. 12, 3) auch beim Menschen die Sehnsucht der Seele dem *Eigenwohl* zugewandt und auf die *Eigenvollendung* und *Eigenvervollkommnung* eingestellt, ein durchaus thomistischer Gedanke, dem man nur nachzugehen braucht, um zu erkennen, daß die Sehnsucht der Seele nach der ontologischen Seite letzten Endes in dem höchsten Gute, in Gott, begründet ist: « Alle Naturwesen sind von dem Streben und Verlangen nach der *Eigenvollendung* erfüllt. Weil nun jedwede Seinsvollkommenheit jedweden Dinges eine proportionale Anteilnahme und Verähnlichung der göttlichen Seinsvollkommenheit darstellt, so kann man sagen, daß jedwedes Wesen in seiner Weise Gott suche. Nur die Art und Weise, wie es geschieht, ist verschieden. Die einen der gottsehnsüchtigen Dinge haben Kenntnis von *Gott selbst:* ein Vorrecht der *vernünftigen* Kreatur; andere dagegen dringen in ihrer Erkenntnis nur bis zu *einigen Bruchstücken* der von Gottes Güte gewordenen *Sinnesgüter* vor. Es ist das der Anteil der einfachen Sinneswesen; alle andern aber — weil jeder Eigenerkenntnis bar — werden durch den Zwang ihres Naturtriebes von einer über ihnen stehenden Fremdintelligenz zielgeleitet und geführt » (I q. 6 a. 1 ad 2).[1]

Die Eigenvollendung und -Vollkommenheit des Menschen bedeutet nun die tatsächliche Verwirklichung der *Gesamt-* und *Allheit* dessen, wozu er Kraft und Anlage hat. Das Vollendete, Vollkommene ist ja das *fertig* Gemachte, zum *allseitigen* Abschluß Gebrachte, dem das *ganze* und *volle,* ihm zustehende und erreichbare Seinsmaß zuteil geworden ist, so daß ihm *nichts* mehr mangelt noch abgeht (Importat autem perfectio quandam universalitatem, quia perfectum est, cui nihil deest — II-II q. 184 a. 2). Wollte man ein Einzelinventar über die verschiedenen Seinsvollkommenheiten des zur endgültigen Vollendung gelangten Menschen aufstellen, so könnte man sich vorteilhaft von den Gesichtspunkten leiten lassen, die der hl. Thomas dafür angibt.

[1] Dieser *theozentrischen* Einstellung aller Kreaturen auf Gott widmet der hl. Thomas eigene, sehr anregende Abhandlungen in: De Veritate, q. 22 a. 2; S. th. I q. 44 a. 4; S. c. G. III c. 17–19.

Die einen gruppieren sich um die Perfectio *prima*, die Geistseele, durch die der Mensch die *erste*, grundlegende Vollendung, sein substantiell-persönliches Dasein und Leben *er*hält und *be*hält, aber damit auch zum Besitzer eines wesentlichen Gutes gemacht wird, an dem sich sein sehnendes Verlangen ununterbrochen entzündet. Denn einmal kann der Mensch dieses sein Leben nicht nach der Weise des ewigen Gottes ganz und ungeteilt auf einmal zum vollkommenen Besitz und Genuß haben. Und darum bleibt in ihm stets das Verlangen nach fortgesetztem, nie endendem *Weiter*besitz rege. In diesem Ewigkeitsverlangen aber umfaßt er — wenn auch nicht in reflexiv bewußter Weise — den ewigen Gott, da Er es ja ist, der ihm die « *Perfectio prima* », die Geistseele unmittelbar gegeben hat und dauernd erhält.[1] Er strebt in seiner Weise und nach dem Ausmaß seiner Natur die Gleichförmigkeit mit der göttlichen Ewigkeitsdauer an (suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis — Comp. theol. c. 103 —).

Dann aber besitzt der Mensch in dieser seiner « *Perfectio prima* » und dem daraus sich ergebenden persönlichen Dasein und Leben gleichsam ein Behältnis einer Unendlichkeit von vorab *unerfüllten* Möglichkeiten, trägt aber auch eben deshalb eine unversiegliche Quelle von Sehnsüchten in sich, die alle auf die Verwirklichung der « *Perfectio secunda* » — den finis *operationis* — das endgültige Fertig- und Vollendetsein, den vollkommenen Abschluß, die allseitige Vollendung im *Tun* und *Wirken* hindrängen (I q. 6 a. 3; I q. 73 a. 1) und eben deshalb letzten Endes den unendlich vollkommenen, seligen und beseligenden Gott umfangen. « Der Mensch ist nämlich in seiner spezifischen Eigenbetätigung — der Perfectio secunda — entweder schon bis zur erreichbaren Höhe und Vollendung emporgestiegen, oder muß doch wenigstens in diesem Aufstiege begriffen sein. »[2] Der erste Fall bestimmt das Lebensbild unserer bereits zur endgültigen Vollendung gelangten Brüder und Schwestern im *Himmel*. « Sie betätigen sich im beseligenden Genusse Gottes. Und ihr *Sehnen und Verlangen* geht auf dessen *unaufhörliche Weiterbetätigung*. Wir wissen zwar, daß ihrer Gottsehnsucht keine *sachliche* Unvollendung mehr innewohnt, wenn schon wir dem menschlichen *Namen* nicht alle Unvollkommenheit abstreifen können » (De Veritate, q. 22 a. 2 ad 4). — Der zweite Fall bestimmt das Lebens*ziel* des noch im *Diesseits* lebenden

[1] De Virt. in comm., q. 1 a. 10; de Veritate, q. 22 a. 1 ad 4.

[2] Secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur (De Veritate, q. 1 a. 10 ad 3).

Menschen und damit auch dessen Sehnsucht nach Verwirklichung dieses Lebenszieles, nämlich der *Höchstvollendung* in der diesseitigen Lebens*tätigkeit* des Menschen. « Die spezifische Eigenbetätigung des diesseitigen Menschen ist zweifach : Mit der einen tritt er nicht aus sich selbst heraus und an einen Außengegenstand heran. Sie ist nämlich so geartet, daß sie *innen* selbst zum Abschluß kommt und mit ihrem Ergebnis eine Selbstvervollkommnung und Selbstverwirklichung des tätigen Subjektes bedeutet (Duplex est actio : quaedam quae consistit in ipso agente et est perfectio et actus agentis, ut intelligere et velle — De Potentia, q. 3 a. 15 ; S. c. G. II c. 1 —). » Über den Sinn des komplexen Ausdruckes : « *Perfectio et actus agentis* » erklärt sich der hl. Thomas in seinem gedankenreichen und -tiefen Werkchen : Compendium theologiae, c. 103, folgendermaßen : Dank seiner vernunftbegabten Geistseele erhebt sich der Mensch durch sein persönliches Sein und Leben weit über alle materiellen Geschöpfe. Die rein körperlichen Dinge sind nämlich durch die Materie in ihrem Sein so gegen die Außenwelt abgeschlossen, so endgültig und allseitig fertiggestellt und zum Abschluß gebracht, daß ihnen jede tatsächliche Unbestimmtheit und jede Aufbesserungsmöglichkeit und -sehnsucht abgeht. Nicht so der Mensch. Er ist in seinem substanziell-persönlichen Sein der Außenwelt gegenüber erschlossen und zugänglich ; ist von Anfang an und fortgesetzt in der *Möglichkeit*, durch seine geistige Erkenntnis und Strebefähigkeit in lebendige Verbindung und Beziehung zu *ungezählt* vielen erkenn- und ersehnbaren Außendingen zu treten. In dem Augenblick und in dem Maße, in dem nun die *Erkenntnis-* und *Strebetätigkeit* anhebt und einsetzt, anhält und fortdauert, entfaltet und entwickelt sich die Persönlichkeit. Was in ihr nur *Anlage* und *Möglichkeit* war, wird in ihr *Tatsächlichkeit* und *Wirklichkeit;* worauf sie nur einen « *Gutschein* » besaß, das wird ihr eigenster, *wirklicher Besitz* (Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem, ut in se habeat actu, quod per naturam in potentia habet). Hier also liegen nach dem hl. Thomas die Wurzeln der « *Persönlichkeitskultur* », von der so viel geredet und geschrieben wird.

Soll die *Persönlichkeitskultur* in den richtigen Bahnen verlaufen, soll sie ihre Vollendung und Krönung finden, so muß sie *über* der sogenannten « *Sachkultur* » stehen, muß sich dieselbe unterordnen und in ihren Dienst nehmen. In ihrem Grund und Aufriß beschreibt der Aquinate die Sachkultur, wenn er sagt : « Noch eine zweite Tätigkeit nennt der Mensch sein eigen, jene nämlich, die er in ihrem Ergebnis

aus sich selbst *heraus-* und in einen Außengegenstand *hinein*leitet.» Und so ist es der *Außengegenstand*, der eine weitere Aufbesserung und Vervollkommnung, Vollendung und Aktuierung erfährt (Quaedam vero actio hominis egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi — De Pot. q. 3 a. 15).[1] Daß aber die Persönlichkeitskultur über der Sachkultur stehen muß, um sich dieselbe unterzuordnen und dienstbar zu machen, leitet der hl. Thomas aus folgender einfachen Erwägung her: «Die tätige Person geht ihrer Natur, Würde und Erhabenheit nach dem *Werke* ihrer Hände vor (Persona enim significat id, quod est perfectissimum in tota natura — I q. 29 a. 3).» Das ist ausschlaggebend für das Verhältnis der beiden in Frage stehenden Tätigkeitsarten. Die erstgenannte, auf die Vervollkommnung der Persönlichkeit abzielende geistige Erkenntnis- und Strebetätigkeit beherrscht und überwiegt *wesentlich* die zweite (S. c. G. II c. 1).

Soll also das Sehnen und Verlangen des Menschen nach seiner «Perfectio secunda», seiner allseits abschließenden Höchstvollendung und -beseligung mit Erfolg gekrönt sein, so muß es sich der Höchstvollendung seiner geistigen Erkenntnis- und Strebekraft zuwenden und zugewandt halten. Das heißt mit andern Worten: es muß im Bereiche beider Tätigkeiten eine ausgesprochene *Gottsehnsucht* sein und bleiben. Denn da das letztliche und endgültige Eigengut jedweder Sache durch ihre allseitig vollkommene Eigentätigkeit bestimmt wird, so muß man sagen, daß die *geistige Erkenntnis* in dem Maße das Schlechte, Fehler- und Mangelhafte abstreift, als sie Irrtümer ablegt und in dem Maße an Güte und Vollkommenheit zunimmt, als ihr *Wahrheitsbesitz* zunimmt (De Verit. q. 1 a. 8). Und somit ist die auf die abschließende *Höchstvollendung* in der menschlichen Erkenntnis gehende Sehnsucht auf die *höchste Wahrheit*, auf Gott, eingestellt (S. c. G. III c. 25; Comp. theol. c. 103). «Die Vollkommenheit und Vollendung, die dem Menschen durch die geringste Gotteserkenntnis zuteil wird, überwiegt bei weitem jede, noch so ausgebreitete Kenntnis der geschaffenen Natur.»[2]

[1] Eo quod talis actio est perfectio facti, «*factionis*» nomen assumit; unde manufacta dicuntur quae per actionem huiusmodo ab artifice in esse procedunt (S. c. G. II, c. 1).

[2] Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium (S. c. G. III c. 25; de Veritate, q. 10 a. 7 ad 3).

Die Königsaufgabe bei der Verwirklichung der « Perfectio secunda » im Menschen fällt der geistigen Strebekraft, *dem Willen,* zu. Es ist nämlich der Wille wegen seiner Unkörperlichkeit oder Geistigkeit wesentlich *reflexiv* tätig, d. h. er ist mit nachfolgenden Willensregungen *für* oder *gegen* sich selbst, *für* oder *gegen* frühere oder jetzige Eigenbetätigen eingenommen, ersehnt oder befürchtet solche für die Zukunft. Noch mehr : er dehnt diese seine reflexive Tätigkeit auf die ganze Persönlichkeit, mit allem was sie ist und hat, tut und vermag, aus. Er *regt* und *treibt* die Erkenntniskraft, lenkt und führt die äußern und innern Sinne, nimmt zustimmende oder ablehnende Haltung den Regungen des niedern Strebevermögens gegenüber an ; *begleitet alle* Innenerlebnisse und äußern Handlungen, alle Seelen- und Leibeszuständlichkeiten mit Wohlwollen oder Mißbilligung ; folgt all diesem mit Liebe oder Haß in die *Vergangenheit* und *schickt* die Sehnsucht nach vielem, aber auch die Furcht vor vielem in die *Zukunft voraus.* Kurz und bündig zeichnet der hl. Thomas die oberherrliche Stellung des Willens innerhalb der Kleinwelt des eigenen Ichs, wenn er sagt : « Wenn der Wille kraft seiner reflexiven Tätigkeit sich selbst oder andern Seelenkräften *gebietet,* sich selber oder andern gut oder übel *will,* gut oder übel *tut,* so macht er sich und diesen andern gegenüber nur sein *Besitz-* und *Eigentumsrecht* geltend ; er zwingt oder lockt die andern, für ihn selbst in Dienst und Arbeit zu treten. » (Cum autem voluntas super aliam potentiam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem ; unde inclinat unamquamque in propriam operationem — De Veritate, q. 22 a. 12).

Wenn irgend einmal, so muß jetzt an das Axiom des hl. Thomas erinnert werden : « Was jemand innerlich durch Willensanlage oder -eingewöhnung ist oder geworden ist, auf das ist sein Tun und Lassen, sein Lieben und Hassen, sein Sehnen und Fürchten eingestellt. »[1] Das Werturteil über einen Menschen wird demnach durch die Güte und Vollkommenheit seines *Willens* bestimmt. « *Der* Mensch *ist* bereits gut und vollkommen, der einen guten und vollkommenen Willen hat. Denn durch die Wirkkraft des gutgearteten und erzogenen Willens bringt er in sich das zur tatsächlichen Entfaltung und Auswirkung, was an guten Anlagen und Möglichkeiten in ihm ist » (S. c. G. III c. 116). Nach diesem goldenen Grundsatz, der die ganze christliche

[1] Quale est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit (S. c. G. IV c. 19 ; S. th. II-II q. 20 a. 4 ad 3).

Erziehungslehre trägt, muß derjenige, der es mit der Veredlung, der Aufbesserung, der Vervollkommnung seiner selbst, kurz seiner « Persönlichkeitskultur » ernst und aufrichtig meint, sein Sehnen und Suchen, sein Streben und Verlangen vornehmlich der Bildung und Erziehung, der Aufbesserung und Vervollkommnung seines *Willens* zuwenden. « Denn die bloß *intellektuelle* Ertüchtigung gibt wohl eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit im geschäftlichen Leben, sieht aber ganz von dem *guten Gebrauch* der Kenntnisse und Fertigkeiten ab. Die Willensbildung und -veredlung aber leitet uns an, von unserm Wissen und Können einen *guten Gebrauch* zu machen, das, was wir besitzen oder erarbeiten, *gut zu verwenden* » (De Virtute in com., q. 1 a. 2 ad 11).

Der Wille aber ist *gut*, der dem *Guten* zugewandt, dem Wohl*wollen* und Wohl*tun*, insbesondere dem höchsten, allen Geschöpfen gemeinsamen Gesellschaftsgute, *Gott*, in liebender Wertschätzung zugetan ist. Der Wille ist mithin in seiner Sehnsucht nach Selbstvervollkommnung und der endgültigen Höchstvollendung wohlberaten und wohlgeleitet, der *gottsehnsüchtig* ist und immer mehr zu *werden* strebt. Die *erzieherische* Bedeutung dieser Wahrheit wird vollends jedem klar, der sich vom hl. Thomas in die *Begründung* dieser großen und wichtigen Zusammenhänge einführen läßt : Im Gegensatz zur Erkenntnistätigkeit, durch die der Mensch die Dinge in sich hineinzieht und sich selbst angleicht, kommt die Strebetätigkeit dadurch zustande und zur Auswirkung, daß umgekehrt der Mensch sich selber in seiner Hinneigung den Dingen anpaßt und angleicht (S. th. II-II q. 23 a. 6 ad 1)[1]. So kommt es, daß ich mich an der Güte des Strebeobjektes orientieren muß, um ein zutreffendes Werturteil über die Güte des menschlichen Willens und damit des Menschen überhaupt abgeben zu können (De Veritate, q. 22, a. 11). « Das bist du », sagt der hl. Augustinus (Serm. 96, n. 1 ; 121, n. 1), « auf was dein Sehnen und Lieben geht ; du liebst die Erdendinge — du selbst bist erdhaft ; du liebst Gott — du bist gottförmig. Ich stände wahrhaftig an, es aus mir selber zu behaupten. Aber die Schrift selber ermuntert mich dazu. Hören wir, was sie sagt : ,Steht nicht geschrieben in eurem Gesetze : Ich sagte : Ihr seid Götter

[1] La volonté n'attire pas à soi l'objet qu'elle aime, mais elle va le trouver, elle l'embrasse avec les bras de ses affections, elle s'unit à lui et se change en lui prenant ses conditions et ses qualités. D'où il s'ensuit que l'homme ne se rend pas semblable à une chose par la pensée qu'il a d'elle, mais par l'amour qu'il lui porte (St. Jure, De la Connaissance et de l'Amour de N. S. J. Christ, I, p. 198).

und insgesamt Söhne des Höchsten ?‹ » (Ps. 81, 6 ; Joh. 10, 34). Klar und bestimmt steht ihm selbst das *Gottsuchen* und stellt er allen das Gottsuchen als einzige, diesseitige Lebensaufgabe vor Augen, wenn er betet : « Herr, mein Gott, meine einzige Hoffnung ; laß nicht zu, daß ich der Abständigkeit und Erschlaffung erliege und ablasse, dich zu suchen. Gib vielmehr, daß ich dein Angesicht mit immer wachsendem Eifer suche. Mache meine Sehnsucht nach dir nachhaltig und kraftvoll. Du lässest dich ja finden und gibst den Suchenden die zuversichtliche Hoffnung, dich immer mehr zu finden. »[1]

Mit diesem Gebete wenden wir uns der Lösung der zweiten Hauptfrage zu : *Wie findet die Gottsehnsucht im diesseitigen Leben ihre Erfüllung ?* —

II.

Die Gottsehnsucht der Seele in ihrer diesseitigen Erfüllung.

Das gottsehnsüchtige Gebet des hl. Augustinus empfiehlt sich ohne Zweifel durch seine Innigkeit ; aber ebensosehr durch seinen tiefdogmatischen Lehrgehalt, der bereits keim- und wurzelhaft die Lösung der Frage, die uns hier beschäftigt, enthält. Die Gottsehnsucht findet ihre Erfüllung durch die Begegnung und das Zusammengehen zweier Suchenden, Gottes — Tu, Deus, da quaerendi vires — und des Menschen — ne fatigatus nolim te quaerere. — Diesen Gedanken macht sich der hl. Thomas zu eigen (De Veritate, q. 29 a. 4 ad 9) und entwirft in heiliger Begeisterung und überirdischer Erleuchtung ein Doppelbild : das Bild *des die Seele des Menschen suchenden Gottes* und das Bild der *gottsuchenden Seele.*

1. Im Hintergrunde alles Weltgeschehens und aller Menschengeschichte erhebt sich vor dem Geistesauge des Aquinaten das Bild des *die Seele des Menschen suchenden Gottes.* Um auch uns den Blick für dieses hehre Bild zu schärfen, stützt er sich auf eine überraschend einfache Erwägung : Jedermann besorgt seine *eigenen* Angelegenheiten. Wollte sich jemand um das kümmern, was ihn nichts angeht, so träfe ihn berechtigter Tadel. Anders aber ist das Verhältnis, das einen Menschen mit seinem *Nebenmenschen,* anders das Verhältnis, das ihn

[1] Domine, Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti ! (De Trinitate, l. 15, c. 28).

mit *Gott* verbindet. Für gewöhnlich sind es verwandtschaftliche Beziehungen oder Interessengemeinschaften, durch die die Menschen einander näher gebracht werden. Die rein geistigen Vorgänge der Seele bieten an sich kein Annäherungsmittel, es sei denn, daß sie nach außen durch Wort oder Tat in die Erscheinung treten. — Und das Verhältnis des Menschen zu Gott ? Was bedingt beispielsweise sein *Ursprungs*verhältnis zu Gott ? Doch offenbar, daß er eine *Ähnlichkeit* mit seinem Ursprunge, Gott, aufweise. Die *Seele* aber ist es, insbesondere in ihrer Geistigkeit, die den Menschen auf eine besondere Stufe der Ähnlichkeit mit Gott hinaufhebt. Und darum liegt es auf der Hand, daß in der *Ursprungs*folge nach dem Plane und der Absicht Gottes der Würde und Erhabenheit, der Bedeutung und Wichtigkeit nach die *Seele* den Vorrang hat, und einzig und allein der Seele willen der Leib ins Dasein tritt. Und so ist Gottes Vatersorge vornehmlich der *Seele* des Menschen zugewandt und erstreckt sich der Seele willen auf den Leib. Aus dieser *Ursprungs*folge ergibt sich des weitern, daß der *Seele* und zwar ihrem *geistigen* Teile die Erstaufgabe zufällt, den Menschen zur Höchstvollendung, die naturgemäß allseitige Befriedigung und Beseligung auslöst, zu führen. Alles andere, was der Mensch noch sein eigen nennt, muß sich in den *Dienst* dieser Aufgabe stellen. Somit ist der Grund ersichtlich, warum die Führung und Leitung, die Menschen sich gegenseitig angedeihen lassen, eine ganz andere Folge und Ordnung nehmen als die Fügungen und Führungen der *göttlichen* Vorsehung. Der Mensch kann in seiner Sorge um den Nebenmenschen nicht unmittelbar über dessen *Seelen*angelegenheiten befinden. Er kann es nur, insofern dieselben einen Einfluß *nach außen leiten* oder *von außen erfahren*. Anders die Vorsehung *Gottes*. Ihr ist es nämlich unmittelbar um das *Heil der Seele*, das in dem beseligenden Besitze und Genusse Gottes besteht, zu tun ; alles andere aber wird in ihre Vor- und Obsorge mit einbezogen, insoweit es das Heil der Seele *fördern* hilft. Die Gesamtvorsehung Gottes bezweckt also nur das eine : die *Seele* des Menschen zum Genusse Gottes zu bereiten (S. c. G. III c. 130), oder um eine moderne Redewendung zu gebrauchen : sie bezweckt, dem Menschen die denkbar erhabenste « *Persönlichkeits* »- oder « *Seelen* »-kultur zuteil werden zu lassen.

Doch das Bild des die *Seele des Menschen suchenden Gottes* erhält unter der kundigen Hand des hl. Thomas zwei Einzelzüge, denen wir umso größere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, je wertvollere Angaben sie uns demnächst über die *Lebensaufgabe der gottsuchenden Seele*

machen können. Auf seiner Suche nach der Menschenseele bewerkstelligt Gott die größtmögliche *Vereinigung und Verbindung*, sowie die größtmögliche *Verähnlichung und Gleichförmigkeit* seiner selbst mit dem Menschen. Er geht in seiner suchenden Liebe so weit, sich selber dem Menschengeschlecht zuzugesellen, sich selber zum « *Deus humanatus* » (Opusc. 53 [Parisiis], a. 1; S. c. G. IV c. 54), zu einem « *in der Menschheit selbst lebenden Gott* » zu machen. Hier haben wir einen der kurzen, « gewaltigen, große Durchblicke und Überblicke gewährenden Sätze, an denen die Theologie des hl. Thomas so reich ist », vor uns. [1] Der Ausdruck: « Deus humanatus » ist in der Tat eine der hohen Bergesspitzen innerhalb der Landschaft der Theologie, von denen aus sich entzückende Fernsichten darbieten. Halten wir etwas Umschau:

Der die Menschenseele suchende Gott hat sich zum « *Deus humanatus* », zu dem « *in der Menschheit lebenden Gott* » gemacht. In welcher Menschheit? — Er ist der *in der* ihm durch Geburt aus Maria *persönlich geeinten Menschheit* lebende Gott. In seiner ihm unwiderruflich zur persönlichen Einheit einvermählten Menschheit hat Gott gerade *das* Mittel gewählt, das auch den schwerfälligsten Menschen von seiner suchenden Liebe überzeugen muß. In seinem mit großer Begeisterung und Wärme geschriebenen Werkchen: De dilectione Dei et proximi, c. 10, legt der hl. Thomas mit einer sinnigen Bemerkung folgenden Vergleich nahe: Wenn ein unmündiges Kind Überlegung hätte, so wäre es von nichts tiefer und nachhaltiger überzeugt, als von der verlangenden Liebe der Mutter. Und warum? — Es würde ja immer wieder beobachten, wie es die Mutter in der räumlich-zeitlichen *Nähe* des Kindes zurückhält oder wieder zu ihr hinzieht, wenn sie sich zeitweise entfernen mußte. Das Kind würde des weitern beobachten, wie die Mutter sich selber klein macht, mit dem Kinde und bei dem Kinde selber Kind wird, um das Kind aus seiner Hilflosigkeit und Unvollendung zu sich emporzuziehen. Damit nun nicht, so fahren wir im Gedankengang des hl. Thomas fort, der uns liebste Mensch durch seine liebe- und huldvolle Gegenwart, sowie seine rührende Anpassung an uns eine größere Anziehungskraft auf uns ausübe, als Gott selbst, wurde Gott Mensch, einer aus uns. [2] « Da er in *Gottes*gestalt — und

[1] Prälat Dr. *M. Grabmann* in seinem überaus anregend geschriebenen Werkchen: Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin (Paderborn 1922) p. 68).

[2] Ne in hoc — in naturae conformitate — praeponderaret et ideo praeeligeretur homo Deo, Deus factus est homo (De dilectione Dei et proximi, c. 9).

darum unsichtbar — war, machte er sich äußerlich — und mithin sichtbar — ; indem er *Knechts*gestalt annahm, ward er als *Menschengleichbild* und im Äußern als Mensch erfunden » (Phil. 2, 7). Er war, um in der Sprache des hl. Augustinus zu reden, in Wort und Tat darauf bedacht, sich unserm gläubigen Sinne als Gott und Mensch kund zu tun, als Gott der uns erschaffen ; *als Mensch, der uns aufgesucht hat*[1], um zunächst in *menschlicher* Gestalt und Erscheinungsform ein Menschenalter hindurch, dann aber in der *eucharistischen* Gestalt und Erscheinungsform bis zum Ende der Welt in unserer *räumlich-zeitlichen Nähe* und Gegenwart zu verweilen und *bei* uns zu bleiben.

Auf seiner Suche nach der Menschenseele verlangt es den « *Deus humanatus* », den in der Menschheit lebenden Gott, nach einer viel innigeren Annäherung, einer viel innigeren Vereinigung und Verbindung mit jedem einzelnen Menschen, als es die räumlich-zeitliche Anwesenheit war, mit der er während seiner irdischen Pilgerschaft die allerseligste Jungfrau, den hl. Joseph, seine Apostel und so viele andere beglückte ; als es seine *eucharistische* Gegenwart in unsern Kirchen ist, die es den Kirchenbesuchern ermöglicht, sich auf einige Schritte dem Herrn zu nähern. Sein Name : « *Deus humanatus* » soll für jeden einzelnen Menschen eine *eigen-persönliche, tiefinnerliche* Bedeutung erhalten. Es verlangt ihn danach, durch *die Gnade* sich der Menschheit der einzelnen Begnadeten *einzuvermählen*, um in ihr zu leben : « Ich lebe zwar, doch nicht mehr ich, sondern *Christus lebt in mir* » (Gal. 2, 20). Christus, der « *Deus humanatus* », lebt in der ihm *durch die Gnade geeinten Menschheit* keineswegs in einem untätigen Zustande. Die Devise seines Lebens : Pater meus operatur et ego operor (Joan. 5, 17) bestätigt sich auch hier. Er wirkt nämlich die Aus- und Aufbesserung der ihm in und durch die Gnade zu einenden oder geeinten Menschheit, die, wie der hl. Thomas sich ausdrückt : « *inanis* », d. h. jeder übernatürlichen Seinsvollkommenheit los und ledig ist und darum der Aus- und Aufbesserung dringlichst bedarf. — Natura autem humana et anima est inanis, i. e. non plena, sed in potentia ad plenitudinem (Comment. in Phil. 2. 7).

Er wirkt die Aufbesserung der ihm neuerlich durch die Gnade geeinten Menschheit durch Anteil*gabe* an der eigenen Seins*fülle*, an den eigenen Geheimnissen, vorab an dem Geheimnisse seines *vorwelt-*

[1] Etenim semper hoc egit dictis et factis suis, ut Deus credatur et homo : Deus qui nos fecit, homo qui nos quaesivit (Tract. 28 in Joan.).

lichen, ewigen Lebens im Schoße des Vaters, an der *Gottessohnschaft*. Sie will er nicht zum ausschließlichen *Allein*besitz haben, sucht sie vielmehr an uns Menschen zum Mitbesitz weiterzugeben. «Denn dazu suchte uns der ewige Gottessohn in unserer *Menschenkindschaft* auf, damit er nicht *allein* sei in seiner *Gotteskindschaft*, sondern sich viele Brüder zugeselle.»[1] Er wirkt in der ihm durch die Gnade geeinten Menschheit die Ausbreitung und Weiterführung der Geheimnisse seines *historisch-zeitlichen* Lebens und macht dadurch die einzelnen Gläubigen zu lebendigen *Ab-* und *Nachbildern* seiner selbst. — In seinem Kommentar zu Col. 1, 24, erläutert der hl. Thomas diese das Wesen des Christentums berührende Wahrheit an dem wichtigsten Geheimnisse des *historischen* Lebens Jesu, an dem Geheimnisse des *Leidens* Jesu. Adimplebo ea quae desunt passionum Christi in carne mea. — Ich *ergänze*, d. h. ich bringe das mir gewordene Kleinmaß an Leiden herzu, um damit das Leiden Christi *aufzufüllen* (adimplebo), auf daß es sein Vollmaß erreiche. — Was in aller Welt, so fragen wir in staunender Ergriffenheit, *fehlte, mangelte* dem mit dem Tode Jesu *abgeschlossenen* Leiden, daß der Völkerapostel von der Notwendigkeit einer *Ergänzung*, einer *Auffüllung* spricht? «Das allerdings *fehlte*, ging dem Leiden Christi noch ab, daß es in *Paulus*, dem *Gliede* Christi und ähnlich in allen andern seine *Weiterleitung* und *Ausdehnung* erfahre nachdem es in Christi physischem *Eigenleibe* seinen Anfang genommen» (Hoc enim deerat, quod sicut Christus passus erat in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo et similiter in aliis).

Das also ist das *Ziel* des die Menschen*seele* suchenden «*Deus humanatus*», des menschgewordenen und darum in der Menschheit lebenden Gottes, daß er in jedem Menschen eine *andere Menschheit* finde, der er die Geheimnisse der eigenen Gottes- und Menschenkindschaft zum Mitbesitz geben und damit die Höchstvollendung und Vollbefriedigung und Beseligung zuteil werden lassen könne. Es wird tatsächlich erreicht, wenn der Mensch auf seiner Gottsuche nun seinerseits *den* Weg geht, auf dem Gott ihm entgegenkommt. Dieser Gedanke mahnt uns, dem *Lebensprogramm* des gottsuchenden Menschen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es wird sich herausstellen, daß es sich in seinen Forderungen aufs engste an das Bild des die Menschen*seele* suchenden Gottes anlehnt.

[1] Deus unicum Filium suum .... misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos (S. Aug. in Joan. tract. II).

2. « *Prima l' anima* » — entgegnete der totkranke Papst Benedikt XV., als man ihm nahelegte, noch einige tüchtige Ärzte hinzuziehen zu wollen, damit die Lungenentzündung nicht weitergreife. — « *Prima l' anima* » — zuerst die Seele! Benedikt ließ den Beichtvater rufen und erst nachher die Ärzte.[1] « *Prima l' anima* » — ist die Erstforderung für das *Sterben*, weil es die Erstforderung für das *Leben* ist. Das *Heil*, die Kultur der *Seele* geht allem andern vor, muß aller « Sachkultur » Anfang, Mitte und Ende sein und bleiben. « Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner *Seele* aber Schaden leidet? » (Matth. 16, 26.) Jedwede Kreatur ist ja nach der magistralen Darlegung des hl. Thomas (S. th. I-II q. 29 a. 4; II-II q. 25 a. 7) zuvörderst das, was die *Hauptsache* an ihr ist. Diese Wahrheit hat sich dergestalt in den Sprachgebrauch eingebürgert, daß man sagt: eine Stadt- oder Volksgemeinde tue das, was das Stadt- oder Volks*oberhaupt* tut, weil das Oberhaupt gleichsam die Stadt- oder Volksgemeinde selber ist. — Der Mensch ist aber selbstverständlich in erster Linie *vernünftige Seele*, hernach erst *Sinnes-* und *Körper*wesen, oder in die Sprache des hl. Paulus übersetzt: Wir beherbergen in uns den *inneren* und den *äußeren* Menschen (2. Kor. 4, 16). « Sehet also zu, ihr Brüder, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht wie Unweise, sondern wie Weise » (Eph. 5, 15), die in ihrer Gottsehnsucht dem *inneren Menschen* die größte Wertschätzung entgegenbringen, sich infolgedessen an das Werturteil und den Willen Gottes anlehnen und angleichen (S. Thomas in Eph. c. 5, lect. 6).

Diese Gottsucher sind wohl beraten; sie haben den richtigen Weg beschritten, auf dem sie unfehlbar Gott finden. Denn weil sie die Absichten Gottes, der ja seinerseits auch nur die *Seelen* sucht, zu den ihrigen machen, so stehen sie mit Gott in *Arbeitsgemeinschaft* (De Veritate, q. 29 a. 4 ad 9). Sie wirken ihr Heil, ihre allseitige Vollendung und Beseligung. Ohne daß sie sich reflexiv darüber Rechenschaft zu geben brauchen, ist nach der tröstlichen Lehre des hl. Thomas ihr Sehnen und Trachten auf die vollkommenste Betätigung der Geistseele, die allseitige Beseligung — wenn auch erst im Jenseits — auslöst, eingestellt. Von einer solchen Betätigung aber muß man *vier* Stücke verlangen: der *Art* nach muß sie zu den *immanenten* gehören, d. h. sie muß *in* der Seele selbst zum Abschluß kommen, darf also keine jener Tätigkeiten sein, durch die ein *Außenwerk* fertiggestellt, um-

[1] Das Neue Reich, 18. Nov. 1922, p. 137.

gestaltet oder verändert würde ; in diesem Falle würde die Seele sich ja sosuzagen an das Außenwerk aus- und weggeben, um ihm eine Vollendung und Vollkommenheit zuzuführen, die es vorher nicht hatte. Das Außenwerk würde, weil Ziel und Ende, die Stellung der Herrin einnehmen ; die Seele hingegen müßte sich mit der Rolle der Dienerin zufrieden geben und gelangte nie zu einer vollendeten und allseitigen Befriedigung. Aber nicht *jede* immanente Betätigung kann das bieten und gewährleisten, worauf das Sehnen und Trachten des *inneren* Menschen abzielt. Das vermag nur die Tätigkeit des *geistigen* Erkennens, die in der vornehmsten Seelenkraft ihr Quellprinzip hat. Soll sie es aber nun wirklich tun, so muß sie — es ist das dritte Erfordernis — den erhabensten Erkenntnis*gegenstand*, den es gibt und überhaupt geben kann, Gott nämlich, in ihren Bereich ziehen und ihm den Platz einräumen, der ihm gebührt. Endlich muß sie mühelos und vollkommen, leicht und vergnüglich von statten gehen (S. c. G. I c. 100).

Wenn nun der die Menschen*seele* suchende Gott sich selbst den Menschen zugesellte, sich zum « *Deus humanatus* », zum *in der Menschheit lebenden Gott* machte und damit die denkbar innigste Vereinigung und Verähnlichung mit dem Menschen einging, so tat er es, um einerseits *seiner* verlangenden Liebe nach uns den wirksamsten *Tat*beweis folgen zu lassen [1] ; aber andererseits tat er es ebensosehr, um *unserer* verlangenden Liebe nach Gott entgegen zu kommen, ihr im einzelnen sowohl leichterkennbares *Ziel*, als auch leichtgangbarer *Weg* sein zu können.

Der die *Seele* suchende Gott wurde hienieden durch einen einzigartigen Verbindungsvorgang der « *Deus humanatus* » — der in der Menschheit lebende Gott. — Die *gottsuchende* Seele muß hienieden durch einen zwar geheimnisvollen, aber durchaus wirklichen Annäherungs-, Verbindungs- und Vereinigungsvorgang dem « *Deus humanatus* », dem menschgewordenen Gott *ein-* und *auferbaut* (Eph. 2, 20 ; Col. 2, 7), *eingepfropft* und *eingepflanzt* (Rom. 11, 17 ; 6, 5), *einverleibt* und *einvermählt* (Eph. 3, 6 ; 2. Cor. 11, 2) werden. Dadurch erhält der Mensch nach den Vätern, insbesondere nach dem hl. Chrysologus (Hom. 67), die Berechtigung, den Ehrentitel : « *homo deificatus* » — eines vergöttlichten Menschen — oder den vom hl. Paulus geprägten Namen :

[1] Die Liebe Gottes zu uns ist nämlich kein müßiger, untätiger Zustand ; im Gegenteil : sie vollbringt große Dinge — Amor Dei non est otíosus : magna enim operatur (S. th. III q. 79 a. 1 ad 2).

« *homo in Christo* » (2. Cor. 12, 2) — eines Menschen in Christus — zu führen.

Dieses : « *esse* » und « *vivere* » *in Christo* (Rom. 6, 11 ; Eph. 1, 10 ; 2, 13 ; Phil. 4, 7 ; 2. Tim. 3, 12) ist für das diesseitige Leben *Ziel und Ende* der gottsuchenden Seele, an dem ihre Gottsehnsucht hienieden ihre Erfüllung findet. Weil Christus der Sohn Gottes, vom Vater ausgeht, nicht um eine Zielbestimmung *zu erhalten*, sondern um *allen Geschöpfen Zielbestimmung zu sein* [1], so müssen wir in der Angelegenheit unserer Gottsehnsucht mit dem hl. Augustinus sprechen : « Unserer Gottsehnsucht Erfüllung und Verwirklichung ist *Christus*. Denn *in ihm* und *von ihm* werden wir zur Vollendung gebracht. Darum ist ein ganzer und vollkommener Mensch, wer bei ihm angelangt ist. Bist du das, so brauchst du nicht weiter zu suchen. Du bist am Ziele » (S. Aug. in Ps. 56).. Haben wir den Anschluß an Christus gefunden und vollzogen, sind und leben wir in ihm (viventes in Christo Jesu Domino nostro — Rom. 6, 11 —), so haben wir die uns von Gott für das diesseitige Leben zugedachte Ausgestaltung und Vollendung erworben ; wir sind « in ihm (Christus) reich geworden an allen Heilsgütern » (1. Cor. 1, 5). Denn was immer in Christus ist : die Geheimnisse seiner Gotteskindschaft im Schoße des Vaters, sowie die Geheimnisse seiner Menschenkindschaft im Schoße der Menschheit werden auf uns übergeleitet (S. Thomas, Comment. in Rom. 8, 33 ; Eph. 5, 1). [2] Das : « esse in Christo » — das Sein und Leben in Christus — heißt : bereits in der Heimat geborgen sein. Denn Christus ist in seiner *Gott*heit unsere Heimat, nach der unser Sehnen geht — *Deus* Christus est patria, quo imus (S. Aug. Serm. 3 de Verb. Dom.).

In seiner *Menschheit* aber ist Christus der für alle leicht gangbare *Weg* — *Homo* Christus *via est*, qua imus (a. a. O.) —, weil er nach Analogie eines Weges durch die Geheimnisse seiner Menschheit *verbindet*, was sonst unverbunden und isoliert bliebe, und weiterhin zwischen Gott und Mensch, dem Himmel und der Erde, dem Jenseits und Diesseits einen *Güteraustausch*, eine *Interessen-* und *Arbeitsgemeinschaft* herstellt, eine Wahrheit, der der hl. Thomas in seiner S. c. G.

[1] Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis (De Potentia, q. 3 a. 15).

[2] Der Grundsatz des hl. Cyrill von Alex. : « Was immer in Christus ist, das wird auch auf uns übergeleitet » (Thesaurus, ass. 20) hat neuerdings durch die aszetischen Schriften des Benediktinerabtes von Maredsous, D. Columba Marmion : Le Christ, vie de l'âme ; Le Christ dans ses mystères ; Le Christ, Idéal du moine, Abbaye de Maredsous, Belgique, eine herrliche Beleuchtung erfahren.

IV c. 55, sowie seiner Schrift : De humanitate Christi (Opusc. 53, a. 18) liebevolle Aufmerksamkeit zugewandt hat.

Christus, der *Weg*, versagt nun seinerseits nie. Denn er ist und bleibt in der Wirkkraft der in seiner Menschheit vollzogenen Geheimnisse den Menschen aller Zeiten und Zonen innigst gegenwärtig (virtus ipsius humanitatis praesentialiter attingit omnia loca et tempora — S. th. III q. 56 a. 1 ad 3 —). Es kommt nur alles darauf an, daß die gottsuchende Seele ihrerseits nicht versage, daß sie im Gegenteil « mit den geistigen Schritten eines *liebebeseelten Glaubens* auf Christum zueile, ihn in den Geheimnissen seiner Menschheit gläubig erkenne und umfange.[1] » Denn gerade zu dem Ende vereinigte Gott in seinem Sohne die eigene Natur mit einem Leibe, schloß sie durch diese Einverleibung sozusagen in einen Kanal ein, um durch ihn die Heilswasser den heilsbegierigen und heilsempfänglichen Menschen zuzuleiten. Damit nun diese Wasser auch tatsächlich einfließen, müssen die Menschen durch den *Glauben* die Zugänge ihrer Seelen öffnen, an *Christus* ansetzen und so den Gnadeneinfluß entgegennehmen (In solo Filio essentia divina est unita corpori, quodammodo incorporata, inclusa per canalem, mediante quo aquae salutiferae derivantur in animas. Jam vero oportet, ut homines *fide* mentes adapertas adducant et tangentes Christum accipiant gratiam [Opusc. 52, c. 8]). Und nur in dem Maße, als sie den glaubensvollen Anschluß an *Christus* und die in seiner Menschheit vollzogenen Geheimnisse finden und behalten, sind sie wohlberatene und erfolgreiche *Gott*sucher. « Wer mich (im Glauben hienieden) sieht, der sieht auch den Vater ; — denn ich und der Vater sind eins » (Joh. 14, 9 ; 10, 30).[2]

Zu den wohlberatenen und *erfolgreichen* Gottsuchern rechnet der hl. Thomas *alle* jene, in denen er das redliche Bemühen eines guten — zielgeordneten — Willens entdeckt. Denn dadurch leiten sie den von Christus ausströmenden, heilwirkenden Gnadeneinfluß in die eigenen Seelen. Sie ergreifen nämlich, so gut sie es können, alle jene Dinge und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist : Effluxus salutis a Christo in homines est per studium

[1] Non enim ad Christum *ambulando*, sed *credendo* currimus (S. Aug. tract. in Jo. 26, 3) ; Crede et tetigisti me .... Hac *manu* tange me, his *oculis* quaere me (S. Bern. in pass. et res. Dom. 15).

[2] D. Col. Marmion, Le Christ, vie de l'âme, 119 ff., 497 ff. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu (Regensburg 1919), I. Bd. 22. Hauptstück, 274–291.

bonae voluntatis, quo homo Christo et omnibus iis adhaeret, in quibus virtus mortis Christi operatur (S. c. G. IV c. 55). Sie finden sich auch *außerhalb* der Wahrheit der katholischen Kirche, gehören aber jedenfalls zu jenen Leuten, denen der heilige Papst Gregor der Große nachrühmt, «daß sie sich geflissentlich im Handel und Wandel nach ihrer oft genug geringen Gotteserkenntnis richten» (Hom. 23 in Evang.). Zu den Dingen und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist, gehört aber unter allen Umständen das *Gebet*, dem darum der hl. Thomas den lieblichen Namen gibt: oratio est *desiderii* interpres apud Deum (S. th. II-II q. 83 a. 9); «es ist der *Sehnsucht* Stimme bei Gott.» Ruft die gottsehnsüchtige Seele in Dank- und Bitt-, in Reue- und Sühnegesinnung mit dieser Stimme nach Gott, so erhält sie sicherlich Antwort, findet ganz gewiß ihren Gott und damit die Erfüllung ihrer Sehnsucht. Tut sie es nicht, so bleibt sie in ihrer Gottsehnsucht macht- und kraftlos, frucht- und ergebnislos.

In *bestimmteren* Formen äußert sich das «redliche Bemühen» des gottsehnsüchtigen *katholischen Christen*. Warum? Weil sich ihm «die Dinge und Einrichtungen, in denen die Kraft des Erlösungstodes Christi wirksam ist», in ganz bestimmten, unzweideutigen Formen darbieten. Neben der bereits erwähnten, gewissenhaften *Pflichterfüllung* im beruflichen Leben und der Übung des *Gebetes* sind es in vorzüglicher Weise die *Sakramente*, diese allüberall hin reichenden «*Handlungen* Christi», wie die Theologie sie nennt. Es ist vor allem das Sakrament der heiligen Eucharistie, das der *lebendige Christus* selbst ist. In diesem hehren Sakramente werden die dreiunddreißig Jahre Jesu fortgesetzt auf Erden und fortgesetzt an tausend Orten auf einmal, sodaß Millionen Seelen in ihre wirkliche Sphäre hineingezogen werden. Die gottsehnsüchtige Seele, die in den übernatürlichen Kraftbereich dieser Dinge und Einrichtungen tritt; die insbesondere dem Verlangen Christi, seine eucharistische Opfer*feier* und sein eucharistisches Opfer*mahl* mit uns zu halten — Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum (Luc. 22, 15) — entspricht, findet sich in ihrer Gottsehnsucht am Ziele, in der unmittelbarsten Gottes*nähe*, dem wirklichen *Besitze* Gottes. Sie lehnt sich in der wichtigsten Angelegenheit ihres Lebens an *den Willen Christi* an, der einzigen, zu Recht bestehenden Norm für unser Verhalten.[1] Dank der «*christozentrischen Methode*» vermeidet sie in

[1] Unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitae nostrae, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi (S. Thomas in 2. Cor. 5, 15).

ihrer Gottsehnsucht die Verirrungen und Torheiten mancher moderner Gottsucher, die in ihrer Gottsehnsucht sich selbst zum Maß und Ziel machen, einzig und allein nach der « *egozentrischen Methode* » vorgehen, eine Methode, auf die man das Wort des hl. Thomas anwenden muß : non eligit ea, quae sunt vere a Christo tradita, sed ea, quae sibi *propria mens* suggerit (S. th. II-II q. 11 a. 1).

Die wohlberatene und zielgeordnete Gottsehnsucht der Seele verdient die Lobeserhebung, die der hl. Bernhard ihr gewidmet hat : « Ein gar großes Gut ist die Gottsehnsucht. Ich stehe nicht an, sie in meiner Wertschätzung an die Spitze aller Seelengüter zu stellen. Mit ihr nimmt jeder Versuch zum übernatürlich Guten seinen Anfang ; sie besiegelt und beschließt jeden Fortschritt. Sie geht nicht *hinter irgend* einer Tugend her ; eröffnet vielmehr die Reihe aller. An welche Tugend sollte sie sich auch *anschließen*, da ja keine *vorausgeht* ? Welcher sollte sie den Vortritt lassen, da sie ja jeder vorerst das Merkmal der Vollendung aufprägen muß ? — In einer Seele, in der die Gottsehnsucht keine Heimstätte hat, da suche nicht nach Tugend ; wo du aber Gottsehnsucht antriffst, da brauchst du um den *Fortschritt* in der Tugend nicht zu bangen.

‚Suchet den Herrn', sagt der Psalmist (Ps. 104, 4), ‚suchet sein Angesicht immerdar !' — Warum ? Weil der Herr sich von dem, der ihn gefunden hat, immer mehr suchen und finden läßt. Nicht mit den körperlichen Schritten deiner Füße, sondern mit den geistigen Schritten deines frommen Verlangens gehe auf die Suche nach Gott. Und hast du ihn gefunden, so erstirbt die heilige Sehnsucht nach ihm nicht ; sie lebt neu auf. Oder meinst du, daß der Hochgang der Freude über den gefundenen Gott der Niedergang der Sehnsucht nach ihm sei ? Nein : sie ist für die Sehnsucht, was das Öl für das Feuer ist. Gewiß ! Die Freude wird ihr Vollmaß erreichen, aber für die Gottsehnsucht kein Ende herbeiführen. Deiner stillen Erwägung aber stelle ich das Problem anheim : wie man aufrichtig nach etwas suchen kann, von dem man weiß, daß es schon da ist, und wie man sehnsüchtig nach etwas verlangen kann, das man schon hat » (In Cantica, serm. 84, 1).

Literarische Besprechungen.

Französische Einleitungsliteratur zum Studium des hl. Thomas.

1. **J. Berthier O. P. : L'Etude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin.** Nouvelle édition. Paris (Lethielleux), 1905 (494 pag.).

2. **Abbé Corentin Le Grand : L'Enseignement de la Somme théologique dans les séminaires,** Paris (Pierre Téqui), 1922 (72 pag.).

3. **Mgr. A. Legendre : Introduction à l'Etude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin.** Paris (Bloud et Gay), 1923 (VI u. 192 pag.).

4. **Thomas Pègues O. P. : Initiation thomiste.** Paris (Pierre Téqui) et Toulouse (Edouard Privat), 1922 (418 pag.).

In dem Maße wie die kirchlichen Kundgebungen zu Gunsten des hl. Thomas an Zahl und Bedeutung zunehmen, mehren sich naturgemäß die zu seinem Studium, speziell zum Studium seiner Summa theologica aneifernden und anleitenden Schriften. In deutscher Sprache besitzen wir die hieher gehörigen Arbeiten *Grabmanns*, die den Lesern dieser Zeitschrift zu vorteilhaft bekannt sind, als daß sie einer neuen Empfehlung bedürften. Kürzlich ist sein « Thomas von Aquin » in französischer Übersetzung bei Beauchesne, Paris, erschienen. Wir bringen hier einen Überblick, der indes auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, über einige einschlägige französische Werke.

1. In seiner etwas älteren, aber noch immer recht brauchbaren Schrift, 1892 in erster, 1905 in zweiter Auflage erschienen, konnte sich *P. Berthier* noch nicht auf die so wichtigen Empfehlungen und Vorschriften der drei letzten Päpste berufen. Immerhin genügt die Fülle päpstlicher Erlasse, die er in seiner Einleitung (p. 1–25), nebst anderen bemerkenswerten Äußerungen, zusammenstellt und bespricht, um die einzig dastehende Hochschätzung, die von der höchsten kirchlichen Autorität stets und mit stets wachsender Deutlichkeit und Eindringlichkeit der Lehre des Aquinaten entgegengebracht wurde, in volles Licht zu rücken. In Anknüpfung an diese maßgebenden Zeugnisse führt P. Berthier mit der ihm eigenen ungemein anregenden Darstellungsweise aus, 1. warum man die Lehre des hl. Thomas (Ch. I, p. 27–62), 2. warum speziell seine Summa theologica (Ch. II, p. 63-95) und 3. wie man letztere studieren soll (Ch. III, p. 96–118). Er betont mit Recht, daß ohne vorherige gründliche Kenntnis der scholastischen Philosophie und ohne methodische Durcharbeitung der ganzen Summa in der Reihenfolge ihrer Quaestionen und ihrer Artikel, die zuverlässige Aneignung ihres Lehrgehaltes nicht denkbar ist. Hierüber sind alle noch zu besprechenden Autoren einig. Hierauf beginnt ein rascher, lichtvoller Erkundigungsgang durch alle drei Teile der Summa, welchem der weitaus größte Teil der Schrift gewidmet ist (Ch. IV–XI, p. 119–378).

Mit besonderer Sorgfalt wird dabei der organische, vom Gottesgedanken der Offenbarung ausgehende Aufbau der Summa gezeichnet. Ihre wichtigsten Lehrpunkte werden kurz, meist sehr treffend, hervorgehoben. Gelegentlich eingeflochtene Nebenausführungen beleuchten die namhaftesten auftauchenden Streitfragen sowohl vom historischen als auch vom theologischen Standpunkte aus. Überall bekundet sich die Belesenheit, die Sachkenntnis und die Urteilsreife des gewiegten Theologen, sowie sein offener Blick für die Fragen und die Bedürfnisse der Gegenwart. Geistreiche Randglossen verraten den trefflichen, bisweilen etwas scharfen Polemiker. Im Anhang sind drei beachtenswerte Abhandlungen beigegeben, die erste über die Politik des hl. Thomas, mit Rücksicht auf das von Leo XIII. 1892 den französischen Katholiken empfohlene ‚Ralliement' (p. 381–398), die zweite über die Stellungnahme des hl. Thomas in der Frage der Unbefleckten Empfängnis (p. 399–461), die dritte über Spiritismus und Hypnotismus nach dem hl. Thomas (p. 462 bis 487). In der letzteren wird richtig geschlossen, daß man neben der ‚göttlichen' und der ‚teuflischen' Mystik die ‚menschliche' Mystik nicht übersehen dürfe, deren Grenzen so schwer zu bestimmen sind. Dieser Standpunkt, der zur Zeit, wo P. Berthier schrieb, gar nicht so allgemein anerkannt war, ist durch die spätere Forschung immer mehr bestätigt worden.

2. Die Broschüre *Le Grand's* führt auf ihrem Titelblatt als Motto den bekannten Text des neuen Codex juris canonici. Auf Grund dieser Bestimmung befürwortet sie die Einführung der Summa theologica als Schulbuch auf *allen* theologischen Lehranstalten. In einem ersten Teil (p. 15-43) beantwortet sie die Frage: Warum soll man in den Priesterseminarien die Summa theologica als Schulbuch verwenden? Es werden als Gründe ausführlich geltend gemacht: 1. die eigene Bestimmung der Summa, die vom heiligen Thomas gerade für die Anfänger geschrieben wurde und dieser Bestimmung vorzüglich entspricht, 2. die päpstlichen Weisungen, denen man durch die Benutzung der Summa als Schulbuch am besten Folge leistet, 3. die lebendige Verbindung der positiven und der spekulativen Theologie, die dadurch ausgezeichnet verwirklicht werden kann. In ihrem zweiten und letzten Teil (p. 44–70) löst sie die Frage: Wie soll man die Summa als Schulbuch benutzen? Der Verfasser schlägt vor, an die verschiedenen Quaestionen oder Artikel der Summa jeweils die nötigen Ergänzungen aus dem Gebiete der positiven Theologie, sowie die einschlägigen neuen Fragen anzuknüpfen.

Zu diesem Zwecke könne man nach Belieben entweder schriftliche Notizen des Professors oder ein zweites ‚Neben'schulbuch verwenden. Auf alle Fälle wird ohnehin für die Traktate der Fundamental-Theologie ein zweites Schulbuch unentbehrlich sein. Wir übergehen die nähere Auseinandersetzung über den Plan und die Ausführung eines so gedachten Lehrkurses der Dogmatik. Sie ist recht lehrreich und anregend. Ein weiterer, etwas zu allgemein gehaltener Abschnitt desselben zweiten Teiles unterrichtet über die mit dieser Methode bisher gemachten Erfahrungen. Nach Besprechung der früheren diesbezüglichen Versuche an den Priesterseminarien von Perugia auf Anordnung des damaligen Bischofs Joachim

Pecci, später Papst Leo XIII., von Mantua durch den Bischof Joseph Sarto, den späteren Pius X., von Le Mans und Rouen in Frankreich, teilt Verf. das Ergebnis seiner eigenen, seit einigen Jahren auf dem Priesterseminar von Quimper geübten Praxis mit. Er bezeichnet es als entscheidend. « L'expérience paraît concluante » (p. 63). So darf er denn nach kurzer Erledigung einiger der häufigsten Einwendungen mit dem Wunsche schließen, es möge auf immer zahlreicheren Lehrkanzeln der Dogmatik der hl. Thomas selbst durch seine Summa das Wort führen.

3. Die Schrift des Mgr. *Legendre* ist die reife Frucht eines ganzen Lebens. Exeget von Fach, hat es sich Mgr. Legendre seit den frühen Jahren (um 1870) seiner priesterlichen Ausbildung zur Pflicht gemacht, täglich einige Zeit ernsten Studiums der Summa theologica zu widmen. « In seinem ganzen Arbeitsleben », gesteht er von sich selbst, « dürfte er kaum nur zwei Bücher gekannt haben, freilich die schönsten, die es auf der Welt gibt : die Bibel und die theologische Summa. » Und er fügt hinzu : « Diese zwei Bücher haben zu meinem Glück genügt » (p. 17). Die warme Begeisterung, die aus dieser Tatsache und aus diesem Bekenntnis spricht, macht sich in seinem ganzen Werk von der ersten bis zur letzten Zeile fühlbar. Umsomehr, als dieses Werk aus Konferenzreden besteht, die seit 1908 jedes Jahr, mit Ausnahme der Kriegsjahre, vor den Professoren und Studenten der katholischen Universität zu Angers am Feste des hl. Thomas gehalten wurden. Daraus erklärt sich die rednerische, nicht selten glänzende, immer geschmackvolle und anziehende Form, die seinen Ausführungen eigen ist. Übrigens hat seine Begeisterung nichts mit jenem blinden und oberflächlichen Übereifer gemein, der über tatsächliche, wenn auch nebensächliche, durch die Zeitverhältnisse etwa bedingte Mängel hinwegsieht und den Ernst wissenschaftlicher Begründung durch den rhetorischen Schwung der Perioden zu ersetzen sucht. Seine Konferenzen zeugen im Gegenteil von einem tiefen Eindringen in das Werk und noch mehr in die Werkstatt des Aquinaten. Sie bilden eine tüchtige, theoretische, historische und praktische Einleitung zur Summa. Ein sehr großes positives Forschungsmaterial ist darin mit Geschick und Verständnis verwertet. Zugleich aber bilden diese Konferenzen, und dies erhöht in nicht geringem Maße ihren Wert, nahezu eine Einführung in das Studium der spekulativen und positiven Theologie überhaupt, samt Exegese und Patristitik.

Wir geben im folgenden eine Skizze ihres Inhaltes mit einigen Nebenbemerkungen.

Zunächst entwirft Mgr. Legendre in großen Zügen (Ch. I. Plan général de la Somme théologique, p. 1–17) den Gesamtplan der Summa, den er, entsprechend ihren drei Teilen, in den Worten zusammengefaßt findet : Gott, der Mensch, der Gottmensch. Diese Formulierung entspricht wohl nicht ganz genau der formellen Schärfe des thomistischen Gedankens. Dann kennzeichnet er (Ch. II. La Bible et la Somme théologique, p. 18–33) die Bibel und die Summa sowohl an sich als in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Die besonders schönen und trefflichen Ausführungen dürften wohl zum Teile durch einen p. 25 zitierten, seinerzeit viel besprochenen Aus-

spruch des französischen Dichterphilosophen Sully-Prudhomme veranlaßt worden sein. Als dieser in den letzten Jahren seines langen Lebens, nach Glauben und Wahrheit ringend, sich in die Summa zu vertiefen suchte, soll er einmal zu einem Freunde bemerkt haben : « Wie kompliziert ist das alles ! Wie kann aus dem Evangelium, das so einfach ist, das alles hervorgegangen sein ? » Dem gegenüber führt Legendre den Nachweis, daß die Summa, wie überhaupt die katholische Theologie, deren jene die reifste Zusammenfassung darstellt, tatsächlich aus der Bibel hervorgegangen ist. Ein weiteres Kapitel untersucht (Ch. III. La Bible dans la Somme théologique, p. 34–55), und zwar mit der bei einem Exegeten zu erwartenden Sachkenntnis, die Verwertung und die Auslegung der Heiligen Schrift in der Summa theologica. Das Ergebnis dieser Untersuchung lautet : die Exegese des hl. Thomas stand auf der Höhe des damaligen Wissens ; sie ist durchaus von den richtigen Grundsätzen geleitet ; obwohl sie im einzelnen nicht immer den Forderungen der wissenschaftlich-kritischen Methode, wie wir sie heute auffassen, entspricht, bietet sie noch jetzt oft wertvolle, fruchtbare Anregungen. Zwei Konferenzen werden der patristischen Überlieferung in der Summa gewidmet (Ch. IV und V. La Tradition dans la Somme théologique, p. 56–78, 79–93). Die erste untersucht auf Grund eingehender, sorgfältiger Detailforschung das von Thomas in der Summa verwertete Vätermaterial, meist, wenn nicht immer, mit genauer Angabe der vorkommenden Zitate. Sie bringt zugleich einen Gesamtüberblick über die patristische Literatur vom I. bis zum XIII. Jahrhundert. Die zweite bespricht die Forschungstätigkeit, die Quellen und die kritische Methode des hl. Thomas auf diesem Gebiete, wobei die wichtigsten von ihm benutzten Sammelwerke angegeben werden. Ohne die einzelnen Lücken und Unvollkommenheiten seines patristischen Wissens, die bei den damaligen Verhältnissen unvermeidlich waren, zu verkennen, kommt der Verfasser nach umständlicher Prüfung zum folgenden Schlusse : « Dans l'ensemble, l'érudition de saint Thomas satisfait notre exigence autant qu'elle nous étonne par sa richesse » (p. 93). Das sechste Kapitel erörtert (Ch. VI. La Raison dans la Somme théologique, p. 94–114) die Rolle der Vernunft in der Summa, die von Thomas benutzten philosophischen Quellen, die von ihm dabei befolgte Methode. Man wird vielleicht finden, daß der neoplatonische Einfluß auf Thomas, sowohl durch Augustinus und den Pseudo-Dionysius als auch durch den Liber de causis und die Araber, nicht genügend hervorgehoben wird, während der eigentlich platonische Einfluß, der, streng genommen, sehr gering gewesen ist, mit einer mißverständlichen Ausführlichkeit besprochen wird. Immerhin fehlen die nötigen materiellen Angaben nicht. In seiner siebenten Konferenz (Ch. VII. La Raison et la Foi dans la Somme théologique, p. 115–137), eine der inhaltreichsten und anregendsten, verfolgt der Verfasser die ganze Lehrentwickelung über das gegenseitige Verhältnis von Glaube und Vernunft vom Anfang der Kirche bis auf den hl. Thomas, in dessen Grundsätzen sie ihren definitiven Abschluß erreicht. Die ungünstige Beurteilung der diesbezüglichen Äußerungen Abälards fällt umsomehr auf, als die ebenso unvollkommenen und mißverständlichen Auffassungen eines Anselm und

eines Hugo von St. Viktor eine weit günstigere Deutung erfahren. Es muß allerdings zugegeben werden, daß bei der damals herrschenden Verworrenheit der Anschauungen ein sicheres Urteil sehr schwer zu fällen ist. Erst mit Albert dem Großen beginnt die richtige These sich Bahn zu brechen, um in der lichten Doktrin des Aquinaten bleibende Form zu erhalten. Die langsame Vorbereitung der theologischen Synthese im Meisterwerke des Aquinaten bildet den Gegenstand der folgenden Konferenz (Ch. VIII. La Genèse de la Somme théologique, p. 138–156) und gibt Anlaß zu einem neuen prüfenden Überblick, den dritten im Rahmen des Werkes, der ganzen christlichen Literatur vor Thomas. Besonders eingehend werden die Unternehmungen Abälards, Hugos von St. Viktor und des Petrus Lombardus als die nächsten, zur theologischen Summa führenden Stufen der aufsteigenden Entwickelung besprochen. Gegenüber der Summa theologiae des Alexander von Hales nimmt Mgr. Legendre eine abwartende Haltung ein (p. 155). Er scheint geneigt, den negativen Standpunkt P. Mandonnets zu teilen und das betreffende Werk in die zweite Hälfte des XIII. Jahrhunderts zu weisen, also dem Alexander von Hales abzusprechen. Vielleicht hätten die FeststellungenVarauts im Dictionnaire de Théologie Catholique mehr Berücksichtigung verdient. Die zwei folgenden Kapitel über Zweck, Plan und Methode (Ch. IX. La Somme théologique. Son but, son plan, sa méthode, p. 157–171) und über das Studium der Summa (Ch. X. Comment étudier la Somme théologique, p. 172–177) bilden den Abschluß. Sie sind den früheren ebenbürtig und reich an praktischen Winken. Aus ihnen tritt die langjährige Vertrautheit des Verfassers mit der Summa ganz besonders hervor. Wir möchten noch auf die p. 184 gebotene Übersetzungsprobe hinweisen. Sie ist mustergültig und regt den Wunsch nach vollständiger Durchführung einer so gefaßten Übersetzung an.

In seinem Vorwort (p. VI) bemerkt Mgr. Legendre, daß seine Ausführungen nicht an die Magistri, sondern an die Anfänger gerichtet sind. Wir glauben, auch mancher Magister wird nicht ohne Nutzen zu ihnen greifen.

4. Die « Thomistische Einleitung » des durch seinen umfangreichen französischen Kommentar zur Summa theologica rühmlich bekannten *P. Pègues* befaßt sich mit dem Gesamtwerk des Aquinaten. Sie bildet nichts geringeres als eine kurze historische und doktrinelle Synthese des Thomismus, d. h. wie sich der Verfasser selbst in seinem Vorwort ausdrückt, jener philosophischen und theologischen Bewegung, die im heiligen Thomas von Aquin ihren Mittelpunkt findet (p. 7). Auch diese Schrift darf man füglich als die reife Frucht eines ganzen Lebens bezeichnen. Currente calamo teilt der Verfasser aus dem reichen, durch eine nahezu dreißigjährige Lehrtätigkeit angesammelten Schatz seines thomistischen Wissens in knappen, sicheren, folgerichtig verbundenen Angaben das Wesentlichste mit. Die großartige Einheitlichkeit der Auffassung und der Ausführung, welche das ganze, zwar kleine, aber außerordentlich gehaltvolle Werk von der ersten bis zur letzten Zeile beherrscht, zwingt einem Bewunderung ab. Es zerfällt in drei Hauptteile : die Vorbereitung

auf den hl. Thomas (p. 9-64), der hl. Thomas (p. 65-320), nach dem heiligen Thomas (p. 321-404).

Der erste Teil enthält vier Kapitel: die Philosophen (Ch. I, p. 9-20), die Heilige Schrift (Ch. II, p. 21-39), die Kirchenväter und -lehrer (Ch. III, p. 40-55), die Kirche (Ch. IV, p. 56-64). Die Philosophen haben das Vernunftelement im Werke von Thomas vorbereitet. Die Heilige Schrift liefert ihm das Glaubenselement. Die Kirchenväter und -lehrer haben sein theologisches Werk eingeleitet. Die Kirche, als unfehlbare Hüterin des Glaubensschatzes, verbürgt uns die Wahrheit seines Werkes. — Der zweite Teil, von allen der umfangreichste und der wichtigste, macht uns zuerst mit dem Leben und den Werken des hl. Thomas bekannt (Ch. I, p. 65-77), gibt hierauf eine methodische Einleitung zum Studium dieser Werke (Ch. II, p. 78-89) und geht dann zur Darstellung der in ihnen gebotenen philosophischen (Ch. III-V, p. 90-157) und theologischen (Ch. VI-IX, p. 158-283) Lehre über. Diese letzten acht Kapitel sind ein Muster kurzer, genauer, tiefer, alles Wichtigere zusammenfassender Darstellung. Man kann sie nicht ohne hohen, geistigen Genuß lesen. Zwei weitere Kapitel besprechen die Schriftkommentare (Ch. X, p. 284-363) und das Fronleichnamsoffizium (Ch. XI, p. 304-320) des Aquinaten. — Der letzte Teil bildet eine kurze Geschichte der philosophischen und theologischen Entwickelung nach dem Tode des hl. Thomas: je ein Kapitel ist den Gegnern der Scholastik (Ch. I, p. 321-339), den Gegnern des Thomismus (Ch. II, p. 340 bis 357) und den Thomisten (Ch. III, p. 358-399) bis auf den heutigen Tag gewidmet. Ein Schlußwort (p. 400-404) hebt die Tragweite der Bestimmungen des neuen kanonischen Gesetzbuches und vor allem einer in der Enzyklika Benedikt XV. vom 29. Juni 1921 enthaltenen Äußerung (« *cum Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* ») für die Autorität des hl. Thomas hervor. In Bezug auf letztere scheint der Verfasser anzunehmen, sie bilde eine Art Entscheidung ex cathedra. Eine solche Auffassung ließe sich wohl schwer mit ausreichenden Gründen verteidigen. Im historischen Teil seiner Schrift hat P. Pègues den Anteil der neuplatonischen Philosophie im Werke des hl. Thomas nicht einmal erwähnt. Andererseits bekundet er für die Werke des Pseudo-Dionysius eine Hochschätzung, bei welcher ihre unverkennbaren dogmatischen Mängel zu wenig in Betracht gezogen werden. Man verzeihe uns, auf diese wenigen Nebenpunkte aufmerksam gemacht zu haben. Sie vermögen offenbar nicht den hohen Wert dieser « thomistischen Einleitung » wesentlich herabzusetzen.

Freiburg (Schweiz). *P. M. M. Morard* O. P.

Jos. Mausbach, Prof. an der Universität Münster i. W.: **Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin.** Zweite und dritte bedeutend erweiterte Auflage. Freiburg i. Br. (Herder), 1920.

In 146 Seiten, welche Fülle von herrlichen, tiefen und wieder praktischen Gedanken! Eigentlich haben wir in dieser relativ kurzen Schrift fast wie einen Aufriß der ganzen thomistischen Psychologie und

Ethik vor uns. Begreiflich, denn die Theorie über den *Charakter* und seine Ausbildung schlägt so tief in beide Wissenszweige hinein, daß nur beide zusammen und im engsten Zusammenhange die wesentlichen Momente des Charakterbegriffes zu leisten imstande sind. Dabei ist Mausbach ein Meister der Darstellung und der deutschen Wiedergabe der Thomastexte, was bei einem spekulativen Probleme, wie das vorliegende, nur um so höher anzuschlagen ist. Scheint's ist auch an Mausbach der Versucher herangetreten, die lateinischen Quellenbelege aus Thomas, wie er sie in der ersten Auflage geboten, zu *kürzen*, um die Darstellung volkstümlicher zu gestalten (VI). Er hat der Versuchung widerstanden. Ich beglückwünsche ihn auch dazu. Es gibt nun einmal Fragen, die man nicht jedem Laternenanzünder zuschneiden kann! Dabei geht das Wichtigste, die Gründlichkeit, in Brüche, und die gewöhnlichste Folge ist die, daß man die einen nicht überzeugt und den andern die Köpfe verwirrt!

Auch neuere prot. Geschichtsschreiber, wie W. Gaß, haben der thomistischen Ethik hohe Anerkennung gezollt, besonders wegen ihrer komplizierten, feinen, minutiösen psychologisch-ethischen Einzeluntersuchungen (1–2). Dagegen rügten sie den Mangel an einer großzügigen *Einheit, Synthese*. Diesen Vorwurf hat Mausbach gründlich widerlegt. Das Thema war dazu wirklich dankbar. Da der *Charakter* im engeren Sinn nichts anderes ist als ein durch Selbsttätigkeit entstandenes, *dauerndes, einheitliches, persönliches Eigengepräge* (4), konnte kein Thema die gewaltige psychologisch-ethische, natürliche und übernatürliche Synthese des Aquinaten in helleres Licht stellen als dieses. Gleich in seinem *ersten Vortrage* (5–39) wird die thomistische Grundsynthese dargelegt: die Einheit von *Seele und Leib* zur menschlichen Natur durch die einzige substanzielle Form (5–9), im Individuationsprinzip (9–14), der menschlichen Person (15–20), in der Auffassung der substanziellen Seele und ihrer Potenzen, die trotz ihrer Verschiedenheit dennoch einheitlich zusammenwirken und für die Charakterbildung zwei unerläßliche Voraussetzungen schaffen, welche die Modernen nie erklärten: Einheit der Tätigkeit und merkwürdige Entfaltung des Seelenlebens (25). Im *zweiten Vortrag* (40–62), « die sittliche Ordnung als formelle Grundlage des Charakters », einigt Thomas das subjektive Glücksstreben des Menschen mit der in ihm durch das Naturgesetz und Gewissen partizipierten objektiven, transzendentalen Sittenordnung. Im *dritten Vortrage* (63–97), « der sittliche Wille als Kern des Charakters », wird das sittliche Wollen zum Zentrum aller freien Handlungen, denn es gibt bei Thomas keine konkret indifferente freie Tätigkeiten (78–80). Gerade diese letztere Lehre hat für die Charakterbildung außerordentliche Bedeutung (80–84). Was aber dem Willen selbst den einheitlichen dauernden Charakter gibt und dazu ihn erzieht, ist die Tugend (84–97), besonders die Klugheit (93–94). Der *vierte Vortrag*, « die sittliche Veredelung des Gefühlslebens » (98–119), führt die Synthese weiter. Durch Zügelung und Unterordnung unter das sittliche Wollen werden auch die Leidenschaften, die physisch zwar gut sind, durch die Sünde aber ungeordnet wurden (102–3), zu Bundesgenossen des höheren, geistigen Lebens (115), der ganze Mensch wird zu einem Diener des Herrn (117).

Es entsteht die Harmonie aller einander unter- und übergeordneten Fähigkeiten. Die Gnade aber ist es — *fünfter Vortrag* (120–146) — die schließlich nicht allein dem natürlichen Leben dauernde sittliche Festigkeit gibt (120–125), sondern dem Menschen ein neues Leben erteilt, und durch die übernatürliche Liebe Gottes (136–146) die höchste Synthese, die Einheit zwischen natürlichem und übernatürlichem Menschen, zwischen Mensch und Gott schafft.

Es ist ein herrlicher Gedankengang, den Mausbach in diesen 5 Vorträgen uns vorführt, allmählig aufsteigend von Synthese zu Synthese, jedoch immer geleitet von der natürlichen und übernatürlichen Sittenordnung.

Vielleicht würde der erste Vortrag: « Die Wesensgrundlage des Charakters » besser überschrieben mit « *materieller* Grundlage des Charakters ». Die menschliche Natur, Individualität, Person, Potenzen, von denen hier gehandelt wird, sind tatsächlich das materielle Substrat des werdenden Charakters. Dem würde sich dann die Überschrift des zweiten Vortrages: « *Die sittliche Ordnung als formelle Grundlage des Charakters* » viel harmonischer anschließen. Das S. 6 [2] zitierte Opusculum « de pluralitate formarum » ist wohl kaum echt. Das Wesen der Seele ein « principium *quod* » der Tätigkeit nennen (23), halte ich für unrichtig. S. 29 wird vom Intellectus agens zutreffend gesagt: « Eigen ist demselben nicht das Erkennen selbst, sondern eine vorhergehende .... Tätigkeit ». Aber S. 31 heißt es: « In dem ersten Begriff, den der *tätige* Verstand erzeugt ». Das ist zum wenigsten sehr zweideutig. Ob der Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus hinsichtlich der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes nicht so groß sei (60 [3]), möchte ich ernstlich bezweifeln.

Wie lichtvoll sind Mausbachs Vergleiche der thomistischen Psychologie und Ethik mit den *Modernen*, speziell Kant (vgl. 70. 76. 86. 95. 98–99. 101). Wiederholt weist er dabei auf die Bedeutung der thomistischen *Substanzlehre* für unser Problem hin (20–23). Mit vollem Rechte. Aber wir vermissen hier den wichtigen Hinweis, daß der kantische subjektivistische Substanzbegriff zur Erklärung der menschlichen Einheit vollständig versagt. Die überaus verständnisvollen Fingerzeige, welche der Verfasser den *Pädagogen* gibt (83. 95–97. 101. 107. 113. 124. 127. 135), um ihnen bei der richtigen Charaktererziehung an die Hand zu gehen, werden ihm alle jene warm verdanken, die auf diesem herrlichen, aber dornenreichen Gebiete arbeiten!

Mausbachs Buch hat besondere Bedeutung für Moral, Pädagogik und Aszetik (109–113). Es ist aber für jeden Gebildeten hoch interessant. Aus ihm spricht ein vortrefflicher Thomaskenner, der furchtlos, mit Wärme, wahrer Begeisterung die Bedeutung des großen Meisters von Aquino für die moderne Zeit verteidigt und auch seine Stellung zu Aurelius Augustinus in mehr als einem Punkte verständnisvollst abgeklärt hat. Das Buch verdient weiter den besten Erfolg!

G. M. Manser O. P.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 341 23

théologique de Saint Thomas d'Aquin ; *Thomas Pègues :* Initiation thomiste). Von P. Lect. *Meinrad M. Morard* O. P., Professor, Freiburg.

2. *Jos. Mausbach :* Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin [2 3] (P. Mag. *Gallus M. Manser* O. P.).

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt, soweit Umfang und *Programm* der Zeitschrift es erlauben.

Hl. Bonaventura : Mystisch-ascetische Schriften I. Teil (Werke I). Übertragen und herausgegeben v. S. J. Hamburger. München, Theatinerverlag 1923.

H. Dieckmann : Die Verfassung der Urkirche. Berlin, Germania 1923.

J. Donat : Summa Philosophiae Christianae : I. Logica [4 5], 1922. — III. Ontologia [4 5], 1921. — V. Psychologia [4 5], 1923. — Oeniponte, Rauch.

Eadmer (Günther Müller) : Das Leben des hl. Anselm von Canterbury. München, Theatinerverlag 1923.

D. Feuling : Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel [2]. Beuroner Kunstschule 1921.

M. Grabmann : Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg, Filser 1923.

— — Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik [2] (Der katholische Gedanke, Bd. II). München, Theatinerverlag 1923.

X. de Hornstein : Les grands Mystiques Allemands du XIV[me] Siècle. Lucerne, Räber 1923.

Fr. Klimke : Institutiones historiae philosophiae. I. II. Freiburg i. Br., Herder 1923.

Fr. X. Kortleitner : Hermeneutica Biblica. Oeniponte, Rauch 1923.

E. Krebs : Die Protestanten und wir (Der katholische Gedanke, Bd. IV). München, Theatinerverlag 1922.

Legenda Trium Sociorum. Übersetzung von S. J. Hamburger. München, Theatinerverlag 1923.

A. Lehmen : Lehrbuch der Philosophie : I. Bd. (Logik, Kritik, Ontologie) [5 6]. Freiburg i. Br., Herder 1923.

P. Lippert : Das Wesen des katholischen Menschen (Der katholische Gedanke, Bd. V). München, Theatinerverlag 1923.

S. Louismet : La Contemplation chrétienne. Paris, Téqui 1923.

A. Manzoni : Betrachtungen über die katholische Moral. Übersetzt von Franz Arens. München, Theatinerverlag 1923.

Fr. Marín-Sola : La Evolución homogénea del Dogma Católico. Valencia, Bibliotheca de Tomistas Españoles 1923.

Mélanges Thomistes (Bibliothèque Thomiste III). Kain (Belgique), Le Saulchoir 1923.

A. Michelitsch : Einleitung in die Naturphilosophie [2]. Graz-Wien, Styria 1923.

H. D. Noble : La Conscience Morale. Paris, Lethielleux 1923.

Chr. Pesch : Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg i. Br., Herder 1923.

Pius XI. : Rundschreiben über den hl. Franz von Sales. Freiburg i. Br., Herder 1923.

— — Rundschreiben über den Frieden Christi im Reiche Christi. München, Theatinerverlag 1923.

R. Plus (L. Gommenginger) : Gott in uns. Freiburg i. Schw., Kanisiusverlag 1923.

D. Prümmer : Manuale Theologiae Moralis [2 3]. Tom. I. Friburgi Br., Herder 1923.

S. Reinstadler : Elementa Philosophiae Scholasticae [11 12]. I. II. Friburgi Br., Herder 1923.

W. Schmidt : Menschheitswege zum Gotterkennen. München, Kösel-Pustet 1923.

J. Slipyj : De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda. Leopoli, « Bohoslovia » 1923.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Thomas von Aquin oder Max Scheler.

Das Ebenbild Gottes.

Von P. Anton ROHNER O. P.

Der hl. Thomas von Aquin legt der Ethik und Moral der Vorbilder eine überragende Bedeutung bei. Beweis dafür ist unter anderem auch sein Vorwort zur « Prima Secundae », in dem er, — überleitend vom ersten zum zweiten Teil seiner Summe, sagt : Bisher haben wir von Gott, unserem *Vorbilde* gesprochen, jetzt handelt es sich um den Menschen, das *Nachbild* Gottes. Das *Ebenbild* Gottes also ist der Kerngedanke der ganzen thomistischen Moral. Was ist das *Ebenbild* Gottes, wie wird das Ebenbild Gottes im Menschen ausgebildet, wo und wie wird das Ebenbild Gottes vollendet ? — Das sind die drei Hauptfragen, aus denen Thomas alle *Lebensfragen* ableitet.

Augustinus, der Theologe, und Aristoteles, der Philosoph, kommen einander nirgends so nahe und sind einander nirgends so fremd wie an dieser Stelle.

Das Ebenbild Gottes und der Geist ist sachlich ein- und dasselbe. Augustinus betrachtet den Geist als Ebenbild Gottes, Aristoteles betrachtet das Ebenbild Gottes als Geist. Beide haben das Gleiche im Auge ; aber die Augenmaße und die Einsichten beider sind so grundverschieden, daß sie verschiedener kaum sein könnten. Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem Theologen und Philosophen, zwischen Augustinus und Aristoteles, leuchtet — trotz der Kongenialität beider — an keinem Punkte so strahlend hervor, wie da, wo Augustinus vom Ebenbilde Gottes (mens) und Aristoteles vom Geiste (nous) spricht.

Augustinus ließ zuweilen die theologischen und philosophischen Gedankenlinien verschwommen ineinanderfließen. Thomas von Aquin mußte gelegentlich scharfe Striche machen, wenn er Augustinus interpretierte. Er tat es immer pietätvoll.

Max Scheler sieht im Kampfe um das *Ebenbild* Gottes auch den *Höhepunkt* alles geistigen Ringens. Er *gründet* seine Religionsphilosophie und seine Ethik auf die *Gottebenbildlichkeit* im Menschen. Er sucht auf den ursprünglichen Augustinus zurückzugehen. Von den Korrekturen des hl. Thomas will er nichts wissen. Da ihm aber die Flügel des hl. Augustinus nicht gegeben sind und die Metaphysik des Aristoteles auch nicht sein Spezialgebiet zu sein scheint, gerät er mit seiner Auffassung der Gottabbildlichkeit zu Thomas von Aquin in einen Gegensatz, dem gegenüber alle anderen Differenzen rein abgeleiteter Natur sind.

Die folgende Gegenüberstellung der beiden Denker und ihrer Lehren über das Ebenbild Gottes will den Nachweis dafür erbringen. Die soziale Seite der Ebenbildlehre scheiden wir hier aus. Die Ausdehnung der Untersuchung auf dieses Gebiet würde uns zu weit führen.

Die kurze Darlegung der thomistischen Doktrin, die wir aus praktischen Gründen an zweiter Stelle bringen, wird zugleich eine gedrängte Kritik der Theorie Schelers sein.

I.

Der besseren Übersicht wegen halten wir uns bei der Darstellung Schelers an die Reihenfolge: *Wesen* der Ebenbildlichkeit — das *Wissen* um die Ebenbildlichkeit, — Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als *Folge* der Gottebenbildlichkeit, — das *natürliche* und *übernatürliche* Ebenbild Gottes, — *Unzulänglichkeit der Metaphysik* für die Begründung der Religion des Ebenbildes, — Beweis für das Dasein Gottes aus der *Existenz* der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott.

Das Wesen der Gottebenbildlichkeit. Das Ebenbild Gottes ist die religiöse Anlage des Menschen. Es ist dies ein eigenartiges Grundphänomen. Die Charakteristik desselben kann überaus leicht verfehlt werden. Es ist darum kein Wunder, daß die größten Geister jahrhundertelang mit der Sprache gekämpft haben, es treffend auszudrücken. [1] Ebenbild Gottes zu sein, ist der tiefste Kern der menschlichen Persönlichkeit. Das Ebenbild Gottes ist der Geist qua Geist. Der verantwortliche, frei schaffende und ordnende Menschen-

[1] *Max Scheler*, « Vom Ewigen im Menschen ». Erster Band. « Religiöse Erneuerung ». Leipzig 1921, p. 434.

geist ist erst definierbar durch seine Ebenbildlichkeit.[1] Die Einheit der Menschennatur ruht in seiner Gottebenbildlichkeit.[2] Die geistigen Wesen — als Ebenbilder Gottes — sind die *ersten Schöpfungen* Gottes und die ersten Empfänger seines Sichoffenbarens als des unendlichen Geistes.[3] Der menschliche Geist wird im religiösen Akte des Gottesglaubens in einer zweifachen Beziehung zum göttlichen Geiste erlebt : als *gottgewirktes* und *stetig erhaltenes Werk* und seinem Sosein nach als die erste natürliche *Offenbarung* Gottes als des unendlichen Geistes.[4] Das bloße Kausalurteil würde für das religiöse Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen gar nichts bedeuten — so wichtig es für die Metaphysik ist. Vielmehr erlebt sich der menschliche Geist als erste Kreatur Gottes auf dem Hintergrund des schon vorhergehenden Kreaturbewußtseins aller endlichen Dinge und *zugleich* als dauernd in ihm wurzelnd und in ihm « gründend » und im Vollzug seiner Akte von ihm bewegt.[5]

Die religiöse Auffassung des menschlichen Geistes als erster natürlicher Offenbarung Gottes bedeutet nicht nur, daß der menschliche Geist gleich einem getrübten Miniaturbilde des göttlichen Geistes diesem Geiste « gleiche ».[6] Es handelt sich im religiösen Akte um mehr als dieses Relations*urteil*. Es handelt sich um ein Relations*erlebnis*, um das Erlebnis des *Abglanz-* und lebendigen Spiegelseins des menschlichen Geistes im Verhältnis zum göttlichen. Nicht nur *per* lumen Dei cognoscimus omnia, sondern zugleich *in* lumine Dei.[7] Die gesamte augustinische Richtung der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie bis zu Newman hat stets den Satz festgehalten, daß die Seele, sofern sie alles « in lumine Dei » erkennen und lieben könne, einen direkten und unmittelbaren Kontakt mit dem Allichte besitze, den sie sich ins reflexive Bewußtsein bringen könne.[8] Erst Thomas von Aquino hat aus diesem « in lumine » entschlossen ein nur objektiv-kausal gemeintes « per lumen » machen zu dürfen gemeint und dadurch die gegenwärtige Richtung des Gottesbeweises der natürlichen Theologie vorbereitet.[9] Der Religiöse aber erfaßt es erlebnismäßig, es sei der menschliche Geist nur ein Abglanz, die erste und ebenbildliche Schöpfungsspur des Schöpfers aller endlichen Dinge.

[1] « Vom Ewigen im Menschen » (Vom kulturellen Wiederaufbau Europas), p. 269.

[2] « Vom Ewigen im Menschen (Probleme der Religion) », p. 287.

[3] A. a. O. 432. [4] A. a. O. 432. [5] A. a. O. 432.

[6] A. a. O. 432. [7] A. a. O. 432 f. [8] A. a. O. 589.

[9] A. a. O. 589.

Der Religiöse gelangt in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung in die Wurzel seines geistigen Wesens schließlich in die fühlbare Nähe einer Stelle, wo er seinen Geist vom Geiste Gottes «umhegt», «gespeist», «in ihm gegründet», «von ihm gehalten», unmittelbar anschaut, ohne den göttlichen Geist selber mit wahrzunehmen.[1] Diese Stelle, an der unser Geist sich als Geist, unsere Person sich als Person weiß, ist das Akt*zentrum*, das Persönlichkeits*sein*. Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist dem menschlichen Geiste selbst eingeschrieben und zwar seinem *Sein*.[2] Das Aktzentrum des menschlichen Geistes — die Geistesseele — ist im Unterschiede zum Actus purus immer auch *Aktpotenzzentrum*.[3] Nur die *Potenz* religiöser Akte, wodurch die Seele sich religiöses Wissen *erwerben* kann, ist mit ihrem Sein selbst gesetzt.[4]

Das Wissen um die Ebenbildlichkeit mit Gott. «Das Wesen dieses religiösen Aktvorganges (in dem das Ebenbild Gottes um sich selbst weiß) selbst genau aufzuweisen, sehen zu machen, ist mit so großen Schwierigkeiten verknüpft, daß ich an dieser Stelle mehr wie je das vollständig Unzureichende der menschlichen Sprache empfinde.»[5] Das *Sein* der Ebenbildlichkeit ist selbst schon Wissen um sich, wenn auch nur potentielles Wissen.[6] Weil alles *Sein* des Geistes qua Geistes immer auch potentielles *Wissen* um sich selbst ist, ist mit ihrer Ähnlichkeit auch ein unmittelbares Sichähnlichwissen potentiell gesetzt.[7] Unser Geist besitzt weder eingeborene noch angeborene Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren.[8] Daß die geistige Seele des Menschen ein Abbild und Spiegel der Geistigkeit Gottes ist, setzt durchaus nicht mit, es sei ihr darum auch die Idee eines unendlichen Geistes eingeboren. Nicht durch eine Idee, sondern durch ihr *Sein* und *Leben* selbst ist die Seele in Gott eingewurzelt.[9] Auch das Wissen um die Abbildlichkeit ist ihr nicht eingeboren. Sie *erwirbt* es erst durch Reflexion auf ihr Wesen und den religiösen Akt der Erfassung Gottes als des Geistes.[10] Es ist nicht gesagt, daß der Mensch zur Feststellung seiner Ebenbildlichkeit mit Gott das Urbild selbst auf natürliche Weise gewahren müßte.[11] Damit sich der Mensch im Vollzug des religiösen Aktes als erste natürliche Offenbarung des unendlichen Geistes und erste Schöpfung Gottes erfahre, muß er seinen Kern —

[1] A. a. O. 433. [2] A. a. O. 433. [3] A. a. O. 433.
[4] A. a. O. 441. [5] A. a. O 421. [6] A. a. O. 433.
[7] A. a. O. 441. [8] A. a. O. 440. [9] A. a. O. 441.
[10] A. a. O. 440. [11] A. a. O. 433.

seine Ichstelle — im Aktzentrum seiner *geistigen* Akte erleben.[1] Nur in dem Maße, als der Mensch im *Geiste* und nicht im Bauche (wie der Apostel sagt) *lebt*, vermag er im religiösen Akt *Gott* als *Geist* zu erkennen.[2] Denn mit dem Worte *Geist* wird etwas bezeichnet, was der Mensch erfahrungsmäßig nur findet oder doch finden kann an dem Teile der Welt, *der er selbst ist.*[3] Dazu kommt die Demut des Geistes. Der Demütige schaut jenseits von Urteil und Sprache und Formel die Unabhängigkeit dieser Welt in ihrem Sein vom Dasein seines geistigen Aktes, die Abhängigkeit der Welt von einem Geiste überhaupt und das Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in alle echte Aktbetätigung der endlichen Vernunft.[4] Der Demütige im Geist erfaßt erfahrungsmäßig eine der fundamentalsten Einsichten der Philosophie, wonach aller Erkenntnis ein Sein und allem Sein eine Erkenntnis entsprechen müsse.[5] Der Demütigste ist der Heilige. Der Heilige ist der Freieste unter den Freien. Unter den schöpferisch Tätigen ist er der unabhängigste von fremdgegebener Materie, weil in ihm die Schöpferfreiheit und Schöpfermacht Gottes sich am reinsten spiegelt.[6] Die Schöpfermacht und Schöpferfreiheit Gottes ist die personal-geistige Kausalität Gottes.[7] Der Heilige erfaßt mit seinem frommen Sinn in der Natur und in der Seele das « Spiegeln » Gottes, das Hindeuten und Hinweisen aller Dinge und aller Ereignisse auf Gott als den Grundsinn der Welt.[8] Der Heilige erlebt und weiß sich in seinem konkreten Aktzentrum (Personsein) « geeinigt » mit dem höchsten Gut, der unendlich heiligen Wertperson Gottes — nur partiell zwar, nicht realiter, nur hinsichtlich des Wesens seines Aktzentrums.[9]

Die Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als Folge der Gottebenbildlichkeit. Daß der Mensch, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, *immer* und von *vorneherein* in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt: *das ist die erste sichere Wahrheit* aller Religionsphänomenologie. Es ist der Satz von der *Ursprünglichkeit* und *Unableitbarkeit religiöser Erfahrung.*[10] Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins-, Wertbereich stellen ein ebenso ursprünglich in sich geschlossenes Ganzes dar, wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt.[11] Das Göttliche

[1] A. a. O. 414.
[2] A. a. O. 415.
[3] A. a. O. 413.
[4] A. a. O. 416–23.
[5] A. a. O. 417, 421.
[6] A. a. O. 426, 480.
[7] A. a. O 426.
[8] A. a. O. 342.
[9] A. a. O. 633.
[10] A. a. O. 398.
[11] A. a. O. 397

gehört zu dem *Urgegebenen* des menschlichen Bewußtseins.[1] Die drei Bestimmtheiten: Ens a se, Unendlichkeit, Allwirksamkeit und Heiligkeit sind die *formalsten* Bestimmtheiten eines Seins und Gegenstandes vom *Wesen* des Göttlichen. Als solche sind sie eingewickelt in den intentionalen Gegenständen jeglicher Religion — der niedersten, wie der höchsten und absoluten. Sie sind die *einzigen*, die das Gegenstandsgebiet in einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgrenzen — im Unterschiede zu allen anderen Gegenständen möglichen Bewußtseins.[2] Prinzipiell können diese Attribute den zugehörigen religiösen Akten an jeglichem Seienden offenbar werden. Sie sind auf kein materiales Seinsgebiet beschränkt. Aber sie stammen auch aus keinem in dem Sinne, daß sie aus Gegenständen *vor*religiöser Erfahrung auf irgend eine Weise abstrahiert wären.[3] Die religiösen Akte gehören zum endlichen Bewußtsein so *konstitutiv*, wie Denken, Urteilen, Wahrnehmen, Erinnern.[4] Die religiösen Akte zielen auf ein ganz anderes Wesensreich von Gegenständen intentional hin, als die bloßen Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte.[5] Die religiösen Akte gehorchen einer Gesetzlichkeit, die für sie autonom ist.[6] Das religiös Richtige und Falsche läßt sich nach den Normen, die aus dem Wesen der Religion selbst geschöpft sind, entscheiden.[7] Der religiöse Gott ist ein lebendiger Gott, ein Heilsgott.[8] Das Problem der Religion ist das Heilsproblem.[9] Das religiöse Subjekt ist der heilsbedürftige und heilssuchende Mensch.[10] Das religiöse Bedürfnis ist ein Verlangen nach einem endgültigen Heile des Menschen und aller Dinge.[11] Das Ziel der Religion ist das Heil des Menschen.[12] Diese Sätze aber sind nur erklärlich durch den Satz: *Alles religiöse Wissen um Gott als unser Heil ist ein Wissen durch Gott im Sinne der Ebenbildlichkeit mit Gott.*[13] Alles Wissen sowohl in Gott als auch um das Göttliche entspringt einem und demselben Urquell, dem Ebenbild Gottes.

Das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes. Die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion ist keine Scheidung, die im Gegenstandsbereiche und im Wahrheitsbestande der Religion selber irgendwie angetroffen würde. Nur ein Unterschied in den Erkenntnisquellen, durch die bestimmte Attribute Gottes

[1] A. a. O. 379. [2] A. a. O. 396. [3] A. a. O. 397.
[4] A. a. O. 524. [5] A. a. O. 524. [6] A. a. O. 525.
[7] A. a. O. 527. [8] A. a. O. 336–340. [9] A. a. O. 335.
[10] A. a. O. 328. [11] A. a. O. 335. [12] A. a. O. 328.
[13] A. a. O. 350.

nachträglich begründet und vor dem rationalen bezw. theologischen Bewußtsein gesichert werden, darf mit der Unterscheidung gemeint sein.[1] Wo die Seele nicht Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich *durch* Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten — auch keine «natürliche» Religion. Die positive Religion und die natürliche Religion sind *nicht* dadurch unterschieden, daß jene auf Offenbarung beruht, diese auf spontaner Vernunfterkenntnis des Menschen — ganz unabhängig vom religiösen Akt. Der Wesensunterschied der natürlichen und der positiven Religion beruht vielmehr auf der *Art* und *Weise* der Offenbarung, d. h. darauf, ob die Offenbarung eine generelle, durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelte, jedem im religiösen Akt überall und zu jeder Zeit *zugängliche* ist, oder ob sie erfolgt und gegeben ist durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter *Personen*, deren Sein, Leistung, Lehre, Aussage; und dann vermittelt ist durch den Glauben «*an*» diese Person. *Offenbarung* als *solche* — im weitesten Wortsinne — ist *nur die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrelate Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt.* Die Offenbarung reicht also soweit, wie Religion überhaupt und sie umfaßt insofern auch den ganz andersartigen Gegensatz wahrer und falscher Religion.[2] *Alle* Religion fließt aus einer Quelle: objektiv aus der Offenbarung Gottes, subjektiv aus dem Glauben.[3] Wir reden von *natürlicher Offenbarung*, soweit sich das Göttliche aufweist in Sachen, Ereignissen, Ordnungen, die der Naturwirklichkeit, der seelischen und geschichtlichgesellschaftlichen Wirklichkeit angehören. Es ist von *positiver Offenbarung* die Rede, wenn das Göttliche sich darstellt durch das Medium des Wortes und durch die homines religiosi im eminentesten Sinne.[4] Von Religion kann nur die Rede sein, wo ihr Gegenstand göttliche *personale Gestalt* trägt und wo Offenbarung dieses Persönlichen dem religiösen Akt die Erfüllung gibt. Diese Persönlichkeit ist für die Religion das A. und O.[5] Wo die göttliche Person nicht vor Augen steht, gedacht, geglaubt, inwendig vernommen wird — da kann man nicht von Religion sprechen.[6] Soweit das «Göttliche» ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der positiven Form der Offenbarung zu offenbaren und nur soweit die Seinsform der Person *noch nicht*

[1] A. a. O. 349. [2] A. a. O. 536, 537. [3] A. a. O. 350.
[4] A. a. O. 376. [5] A. a. O. 535. [6] A. a. O. 535.

in ihm gedacht ist — es z. B. nur bestimmt ist als Ens a se, unendliches Sein, ewige Vernunft, Geist usw. — kann es sich auch in der Form der natürlichen Offenbarung dem Menschen darstellen. [1] Durch das Wort vermag sich das Göttliche nur zu offenbaren, soweit es selbst Person ist und sofern es sich uns in Personen offenbart. [2] Der natürlichen Offenbarung entspricht der natürliche Glaube, der positiven Offenbarung der übernatürliche Glaube. [3] Die natürliche Religion (gegründet auf dem natürlichen Glauben) ist die notwendige Vernunftbasis der offenbarten. [4] Man muß unterscheiden : « Glauben an Etwas » (faith) und « Glauben, daß etwas sei » (belief). Der Glaube an Etwas kann weder der Sphäre der Verstandesakte noch der Willensakte eingereiht werden. In ihm muß wieder unterschieden werden der inhaltgebende Akt und der auf diesen Inhalt gerichtete Akt des unbedingten Festhaltens. Der erste Akt ist « verhülltes Schauen ». Der zweite Akt wird am besten beschrieben, wenn wir an das denken, was wir « Sich mit einer Sache identifizieren » nennen. « Sich mit der Glaubenssache identifizieren » besagt : « Ich soll und will nur da sein und wert sein, sofern Du, Glaubensgut, bist und wert bist », « wir beide stehen und fallen zusammen ». [5] Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. [6] Der sogenannte Unglaube setzt an die Stelle Gottes, d. h. die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, ein endliches Gut. [7] Der Agnostiker ist de facto nicht ein

[1] A. a. O. 376. [2] A. a. O. 377.

[3] Im Anschluß an diese Unterscheidungen Schelers spricht Dr. *Otto Gründler* in seiner Schrift : « Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage » (Vorwort von Scheler), Kösel 1922. 1. von einem voraussetzungslosen « natürlichen und vernünftigen » ; 2. von einem im Vollzug des Glaubensaktes sich erschließenden « übernatürlichen und vernünftigen » ; 3. von einem nur in der Offenbarung zugänglichen « übernatürlichen und übervernünftigen » Wissen von Gott. Mit dem ersten Wissen soll es die Ontologie und Metaphysik, mit dem zweiten seine neue Religionsphilosophie, mit dem dritten die Dogmatik zu tun haben. Bezüglich der Dogmatik schreibt er : « Da der Inhalt der Offenbarung prinzipiell alle menschliche Einsicht übersteigt, gibt es kein wissenschaftliches Mittel, diese echte Offenbarung herauszufinden und somit festzustellen, welche der vorhandenen Dogmatiken diese ideale Wissenschaft der Dogmatik tatsächlich verwirklicht. An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebens, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann » (pag. 36). Diese Folgerung kann vielleicht aus den Prämissen Schelers gezogen werden. Sie liegt aber sicher nicht in der Absicht Schelers. Das Buch Gründlers ist — trotz der besten Absicht des Verfassers und trotz vieler trefflicher Gedanken — als *Ganzes* genommen, eine bedauerliche Entgleisung.

[4] A. a. O. 620. [5] A. a. O. 561. [6] A. a. O. 559.

[7] A. a O. 559.

Nichtgläubiger, sondern er ist ein Gläubiger an das Nichts. Das Nichts ist sein Gott. An das Nichts glauben — das ist etwas ganz anderes als Nichtglauben.[1] Über und hinter den wechselnden Sinnesbildern, ihren Anziehungen und Abstoßungen auf den Menschen, ist eine Absolutsphäre des Geistes, die entweder durch den Glauben an Gott erfüllt oder durch den Glauben an einen Götzen verwirrt ist.[2] Allem bewußten Denken, Urteilen und Wollen, geht ein vorbewußtes unendliches Fühlen und Streben, ein heimliches Vorwissen Gottes vorher.[3] Das unendliche Streben vollzieht sich in der Absolutsphäre. Die Absolutsphäre ist das Ebenbild Gottes. Es gibt nur *eine* Absolutsphäre. Es gibt nur *ein* Ebenbild Gottes. Die natürliche Religion ist nur eine Art, durch die der übernatürliche personale Glaube erfüllt wird. Eine andere Art ist die übernatürliche Religion. Jeder religiöse Glaube ist im Grunde übernatürlich. Der religiöse Unglaube ist ein aktiver positiver Widerstand gegen das Übernatürliche, Heilige.

Unzulänglichkeit der Metaphysik für die Begründung der gottebenbildlichen Religion. Der Glaube an den Gott der Religion lebt — auch als natürlicher Religionsglaube — nicht von Gnaden der Metaphysik.[4] Die Weltschöpfung, die Personalität Gottes, die individuelle Unsterblichkeit, können mit den Denkmitteln der Philosophie nicht streng bewiesen werden.[5] Dagegen kann die Metaphysik (beispielsweise) erweisen : die Existenz eines Seienden, das nur aus seinem Wesen heraus Dasein hat, die Existenz dieses Ens a se als Prima Causa alles kontingent Daseienden, die Geistigkeit dieses Ens a se und seine Natur als summum bonum und als Endziel aller Regsamkeit der Welt, seine Unendlichkeit. Zum philosophisch Erkennbaren gehört ferner die spezifische Geistigkeit der Menschenseele, ihre Wesenszugehörigkeit zu einem Leibe und gleichwohl ihre reale Trennbarkeit von seinem Dasein, die Wesensideen von höheren und reineren Geistern, die personale Fortdauer der Menschenseele hinaus über den Tod, die Existenz einer Freiheit des Geistes, speziell des Wollens.[6] « Was ich aber aufs bestimmteste leugne, ist die Behauptung, es *gründe* die Religion ihre eigenen Fundamentalartikel (also auch die natürlichen) irgendwie auf diese metaphysischen Sätze in dem Sinne, daß diese Artikel evidenzlos oder ungegründet und falsch würden, wenn nicht auf die Metaphysik Berufung ergriffen würde. »[7] Die Begründung der Religion

[1] A. a. O. 563. [2] A. a. O. 562 f. [3] A. a. O. 563.
[4] A. a. O. 337. [5] A. a. O. 331. [6] A. a. O. 347.
[7] A. a. O. 348.

durch Metaphysik führt zum exzessiven Rationalismus und macht schließlich die Offenbarung überflüssig, verwischt die Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung und führt zu unlöslichen Widersprüchen.[1] Sie nimmt der Metaphysik ihre Selbständigkeit und umgibt sie mit Mißtrauen.[2] Die Personalität Gottes entzieht sich jeder Art spontaner Vernunfterkenntnis seitens endlicher Wesen, weil es im gegenständlichen Wesen einer rein geistigen Person *selbst* gelegen ist, daß ihr Dasein nur durch Selbstmitteilung (Offenbarung) erkannt werden kann.[3] Während für die Metaphysik die Persönlichkeit des Göttlichen eine nie erreichbare Grenze des Erkennens bildet, ist für die Religion diese Persönlichkeit das A. und O.[4] Der Gott der Religion ist ein persönlicher, lebendiger Gott; der Gott der Philosophie ist der starre Weltgrund. Der lebendige Gott kann durch keinen reinen Vernunftbeweis erreicht werden. Beweisbar sind nur Sätze über Reales, nicht das Reale selbst.[5] Beweisbar ist ferner nur ein Satz, der schon *gefunden* ist. Wir würden Gott in unseren Beweisen nicht suchen, wenn wir ihn nicht auf anderen Wegen schon *gefunden* hätten. Gott finden lehren ist etwas grundsätzlich anderes und höheres, als sein Dasein beweisen. Nur derjenige, der Gott *gefunden* hat, kann ein Bedürfnis nach einem Beweis seines Daseins verspüren. Die christliche Patristik — Augustinus an der Spitze — lehrte noch Gott «finden». Ihre Gottesbeweise sind Angaben, wie das religiöse Bewußtsein *verfährt*, wenn es auf dem Wege zu Gott ist und wie es auf diesem Wege sein Ziel erreicht.[6] Diese Angaben sind *Aufweise*, keine *Beweise*. Nicht eine äußere Hinführung des Menschen zur Idee und Realität Gottes (sei es durch sogenannte Beweise oder durch Überredung) ist der Weg, auf dem der sogenannte Unglaube zu beseitigen ist, sondern der an dem besonderen Leben jedes Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes ein endliches Gut gesetzt habe.[7] Wieso finden denn die herkömmlichen Gottesbeweise bei allen, die nicht in einer bestimmten theologischen Tradition erzogen sind, auch bei solchen, die von tiefster Gottesliebe erfüllt sind, eine so allseitige Ablehnung?[8] Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen, als — *auf sich selbst*, auf ihrem Wesen? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt

[1] A. a. O. 338–342. [2] A. a. O. 352 f. [3] A. a. O. 356.
[4] A. a. O. 535. [5] A. a. O. 543. [6] A. a. O. 545.
[7] A. a. O. 559. [8] A. a. O. 576. 578.

werden ?[1] Die Religion besitzt in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist — in letzter Linie Gottes — und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab ; und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das « ungenügend » fände.[2] Die religiöse Aktklasse ist die einzige essentielle Aktklasse, bei der ein Aktvollzug auch noch abhängig ist und sich abhängig weiß von dem Gegenstande, den er intentioniert. « Alles Wissen um Gott ist auch ein Wissen durch Gott. »[3] Ist aber die Metaphysik auch nicht notwendig — weder logisch noch sachlich — zur Begründung der Religion, so ist sie doch religionspädagogisch nicht eine zufällige, sondern eine *wesensnotwendige Vorstufe* aller religiösen Erkenntnis und Selbstvollendung.[4] Es ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar notwendig zu fordern, daß die religiöse Wahrheit und Erkenntnis die metaphysische durchleuchte und der metaphysischen Erkenntnis eine letzte religiöse Deutung verleihe.[5] So dient die Metaphysik der Religion und die Religion der Metaphysik, trotzdem sie voneinander unabhängig sind. Die religiöse Erkenntnis bleibt von der metaphysischen Erkenntnis geschieden.[6] Sie hat ihr Eigenobjekt, ihre Eigennorm, ihren eigenen Weg, ihren selbständigen Zweck, ihre Eigenanlage. Aber auch die Metaphysik hat als Bedürfnis, als Problem, als Gegenstand und als Methode eine selbständige Verwurzelung im menschlichen Geiste.[7] Die Metaphysik muß sich frei gestalten, nur dann hat sie ihre Vollbedeutung für die Religion.[8] Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes ist die metaphysische Frage katexochen.[9] Daß die Metaphysik ganz frei und aus sich selbst heraus zu Einsichten kommt, welche die eigengesetzliche Entfaltung der Religion auf ihren höchsten Stufen mitenthält, das ist nur ein sicheres Zeichen jener tieferen *Einheit* der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes und des Seins, die sich jenseits aller Absichtlichkeiten und bloß willkürlich gewollten « Einheit » von selber durchsetzt und darlegt ; eben dann darlegt, wenn allem, was wahrhaft in uns « vom Geiste » ist, freier und eigengesetzlicher Spielraum seiner Entwicklung gewährt wird.[10] In der Religion ist Gott Objekt und zugleich Ursache ; in der

[1] A. a. O. 582. [2] A. a. O. 605. [3] A. a. O. 587.
[4] A. a. O. 616. [5] A. a. O. 620. [6] A. a. O. 620.
[7] A. a. O. 334. [8] A. a. O. 354 f. [9] A. a. O. 325.
[10] A. a. O. 351.

Metaphysik ist er Gegenstand, aber nicht Ursache. In der Religion wird Gott gefunden; in der Metaphysik wird Gott gesucht. Der gesuchte und gefundene Gott ist *ein* Gott; der Gott der Philosophie und der Gott des Glaubens ist *derselbe* Gott. Der metaphysische und der religiöse Geist ist der *nämliche* Geist. Kraft dieser *Einheit* wird die Religion mit der Philosophie von *selbst* zusammen stimmen, wenn beide in voller Freiheit sich entwickeln.

Beweis für das Dasein Gottes aus der Existenz der Ebenbildlichkeit des Menschen. Wenn das Göttliche und alles, was mit ihm in wesentlicher Beziehung steht, nur in Akten vom Wesen der religiösen Akte gegeben ist, so ist die Darlegung der Existenz einer übernatürlichen Seinssphäre an erster Stelle nicht durch « *Beweise* » zu erbringen, die von Tatsachen außerreligiöser Erfahrung ausgehen, sondern durch *Weckung* und *Erweckung* der religiösen Akte im menschlichen Geiste selbst; ferner, wenn diese Erweckung erfolgt ist, durch ursprünglichen « Aufweis »[1], resp. durch « Nachweis »[2] des wesensmäßigen Anschauungsgehaltes, der in den religiösen Akten gegeben ist.[3] Trotzdem ist die Frage berechtigt: Kann aus dem Dasein religiöser Akte im Geiste des Menschen das Dasein Gottes gefolgert werden? Auf diese Frage ist die einzige sinnvolle Antwort: Nur Gott kann die *Ursache* der religiösen Anlage des Menschen sein. Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott.[4] In kunstgerechter Form lautet der Beweis also: Der menschliche Geist vollzieht intentionale Akte, die von allen möglichen Synthesen endlicher Welterfahrung verschieden sind; der menschliche Geist besitzt einen *Überschuß* an Kräften und Fähigkeiten, die ebensowenig in der Welterkenntnis und Weltarbeit eine Anwendung finden, als sie durch Erfahrung der Welt und Anpassung an die Welt *erklärt* werden können. Nun aber ist eine alle mögliche irdische Anwendung *überflügelnde Kraft*, ein vom Standpunkt auch der denkbar vollkommensten Anpassung an die Welt *unfaßlicher Überschuß* von geistigen Kräften und von geistigen Forderungen *ohne* ein dazugehörendes *reales* unend-

[1] « Unter « Aufweis » oder « Aufdeckung » versteht man ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist. » p. 546.

[2] « Unter « Nachweis » versteht man im Unterschiede von « Beweis » das nach Regeln wiederfinden lehren von Etwas, das gefunden ist. p. 546.

[3] A. a. O. 538.

[4] A. a. O. 547.

liches Gegenstandsreich — Gott — ein völlig irrationales Faktum. Also existiert Gott.[1]

Zusammenfassung. Im tiefsten Grunde der menschlichen Seele leuchtet das Bild Gottes auf. Diese Gottähnlichkeit ist die Stelle, an der Gott unmittelbar auf die Seele einwirkt, sein Licht in die Seele hineinstrahlt. Die Wirkung dieser Einstrahlung ist das eigentlichste — *Geistsein.* Darum wird der Geist die erste Schöpfung Gottes, die ursprünglichste Offenbarung Gottes, lebendiger Spiegel Gottes genannt. Lebt der Mensch im Geiste, ist er in seinem Wesen und Lieben dem Geiste zugewandt, dann schaut er im Geiste das Ebenbild Gottes unmittelbar. Das Ebenbild Gottes ist ja nichts anderes als Licht Gottes oder Gottesstrahl, der an einer bestimmten Stelle aufleuchtet. Gott teilt sich dem Geist auf eine zweifache Weise mit: auf natürliche Weise durch die Sprache der Natur und der Geschichte, auf übernatürliche Weise durch das Wort der heiligen Person. Der Geist antwortet auf diese Selbstmitteilung Gottes durch den Glauben — den natürlichen und übernatürlichen, durch die natürliche und übernatürliche Religion. Die Religion gründet auf der objektiven Offenbarung und dem subjektiven Glauben. Der menschliche Geist kann der wirklichen Offenbarung Gottes auch einen aktiven positiven Widerstand entgegensetzen und an die Stelle Gottes in der unendlichen Aktsphäre ein Phantom setzen. Die Religion ist ihrem Wesen nach autonom. Ihr Akt ist Eigenakt, ihr Objekt Eigenobjekt, ihre Gesetzlichkeit Eigengesetzlichkeit, ihre Intuition Grundintuition, ihr Erlebnis Grunderlebnis, ihre Erkenntnis Eigenwissen. Die Religion steht auf sich selbst. Sie läßt sich nicht durch außerreligiöse Akte begründen. Das hieße: das Begründete zum Grund des Grundes machen. Die Metaphysik ist nicht Religion und die Religion ist nicht Metaphysik. Die metaphysische Anlage des Menschen ist die der religiösen Anlage nächstliegende Schicht des Geistes. Der Metaphysik kommt — auch der Religion gegenüber — volle Selbständigkeit zu. Die Metaphysik dient der Entfaltung der religiösen Erkenntnisse und vermittelt das Verständnis zwischen der Religion auf der einen und der Wissenschaft und Kultur auf der anderen Seite. Die Religion soll die Metaphysik durchleuchten. Wer die Religion verloren hat, kann nicht durch die Vernunft überzeugt, sondern nur durch die Erweckung des Glaubens wieder für die Religion gewonnen werden. Das Dasein Gottes — im

[1] A. a. O. 553.

Vollsinn des Wortes genommen — kann durch die Philosophie nicht bewiesen werden. Die Metaphysik aber kann auf Grund der Religion das Dasein des lebendigen Gottes aufweisen. Der metaphysische und religiöse Geist sind in der Einheit der Gottebenbildlichkeit zur innigsten Harmonie verbunden. Man lasse also die Religion und die Philosophie sich möglichst frei entfalten und — die Ordnung wird sich von selbst durchsetzen. Veritas liberabit vos.

II.

Thomas von Aquin spricht vom Ebenbild Gottes im Menschen ex professo in der quaest. 93. des I. Teiles seiner Summa theologica. Der Inhalt der Quaestion — kurz zusammengefaßt — ist folgender: Das Bild ist eine Art Ähnlichkeit. Imago est similitudo quaedam. Aber nicht jede Ähnlichkeit mit einem anderen wird Bild desselben genannt. Zum Bildcharakter gehört, daß die Ähnlichkeit des Vorbildes in ihm zum Ab- oder Ausdruck komme. Imago est similitudo expressa. [1] Damit ist aber das Abbildsein noch nicht erschöpft. Das Abbild wird Vollbild, d. h. *Ebenbild*, wenn die Ähnlichkeit das *spezifische Sosein* des Vorbildes betrifft und nicht nur in ganz allgemeinen, generischen oder gar unwesentlichen Zügen besteht. [2] Jeder endliche Geist als Geist ist ein Ebenbild Gottes und je höher ein Geist in der Gradordnung der Geister steht, um so tiefer ist ihm die Gottebenbildlichkeit eingedrückt. [3] Im menschlichen Geiste wird ein dreifaches Ebenbild Gottes unterschieden: Ein Ebenbild der Schöpfung (imago creationis), ein Ebenbild der Erlösung (imago recreationis) und ein Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit (imago similitudinis). Sie heißen zuweilen auch: Ebenbild der Natur, Ebenbild der Gnade und Ebenbild der Glorie. [4] Das Ebenbild der Schöpfung oder der Natur ist die allen Menschen gemeinsame *Geistnatur*, *sofern* sie *Anlage* ist *zur* Gotteserkenntnis und Gottesliebe. [5] Das Ebenbild der Erlösung oder der Gnade ist die *aktuelle* oder *habituelle* Wiederspiegelung Gottes *in* der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, soweit eine solche hier auf Erden

[1] I q. 93 a. 1.
[2] I q. 93 a. 2 und a. 6.
[3] I q. 93 a. 3.
[4] I q. 93 a. 4.
[5] « Uno modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. » I q. 93 a. 4.

durch die göttliche Gnade auf *unvollkommene* Weise möglich ist.[1] Das Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit oder der Glorie ist die *vollkommene* Abspiegelung Gottes *im vollendeten Akte* der Gotteserkenntnis und Gottesliebe.[2] Die Gotteserkenntnis und Gottesliebe erreicht ihre Vollendung in der Anschauung Gottes und im Genusse seiner Seligkeit. Nicht nur die *eine* göttliche Natur, sondern auch die *drei* göttlichen Personen sind im Ebenbilde Gottes abgebildet.[3] Die Ebenbildlichkeit mit Gott muß dem Vollzug der Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes im eigentlicheren Sinne zugesprochen werden als den Prinzipien derselben, da im Aktvollzug die Ähnlichkeit mit dem Actus Purus größer ist als in der bloßen Fähigkeit zum Akt.[4] Nicht alle geistige Betätigung des Menschen ist gottebenbildliche Betätigung. Nur in den religiösen Akten, d. h. in jenen, die sich auf Gott als eigentümlichen Gegenstand beziehen, wirkt sich das Ebenbild Gottes aus.[5]

Die thomistische Ebenbildtheologie, die wir mit diesen paar Strichen im Umrisse gezeichnet haben, ist ein Kommentar zur Ebenbildlehre des hl. Augustinus. Das Eigentümliche der thomistischen Erklärung aber ruht in der Art, wie Thomas den Höhenflug Augustins durch Anwendung des aristotelischen Begriffspaares *Potenz* und *Akt* unserem Blicke näher bringt. Thomas hat dadurch die Flügel des hl. Augustinus nicht beschnitten, wohl aber den höchsten und tiefsten der Kirchenväter gerade in dem, worin er seine unvergleichliche Größe zeigt, vor Mißverständnissen geschützt.

Der hl. Thomas faßt die ganze Natur des menschlichen Geistes auf als *Potenz* (aptitudo) zur ebenbildlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Die *aktuierte* Potenz ist das Ebenbild Gottes im Vollsinne des Wortes. Das, was der menschliche Geist von Natur aus hat, verhält sich zu dem, was er durch die Gnade und Glorie wird, wie *Potenz* zum *Akt*. In der Beleuchtung von Potenz und Akt werden in der Ebenbildtheorie des hl. Thomas die *Grenzen* der Natur und der Übernatur scharf voneinander abgehoben und ihre Gebiete deutlich sichtbar gemacht. Ein Aufgesogenwerden der Natur durch die Übernatur und ein Sichverflüchtigen der Übernatur in der Natur ist bei dieser

[1] « Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte ; et haec est imago per conformitatem gratiae. » I q. 93 a. 4. Der Ausdruck « conformitas » gratiae (« Vergottung » durch die Gnade) zeigt sehr schön an, worum es sich bei dieser Ebenbildlichkeit handelt.

[2] Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte ; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. » I q. 93 a. 4.

[3] I q. 93 a. 5. [4] I q. 93 a. 7. [5] I q. 93 a. 8.

Auffassung ausgeschlossen. *Zweitens* vermag Thomas durch seine tiefsinnige Handhabung von Potenz und Akt in der Beurteilung der Gottebenbildlichkeit sowohl der Vernunft wie dem Glauben *die volle und ganze Eigenart zu* wahren, so daß Zwei- und Vieldeutigkeiten bei Thomas einfach unmöglich sind. *Drittens* endlich bringt die Beziehung von Potenz und Akt die natürliche und die übernatürliche Ordnung in *das intimste Verhältnis* zueinander.

Und gerade diese drei Vorzüge vermissen wir in der Lehre vom Ebenbild bei Max Scheler.

1. Ein paar Fragen zuerst an Max Scheler ? Ist der menschliche Geist ein *selbständiges*, für sich *bestehendes*, substantielles, subsistentes Wesen oder nicht ? Die Frage ist berechtigt. Oder ist vielleicht der Geist nur eine Bewußtseins-Einheit, eine Erlebniseinheit ? Die Frage drängt sich um so mehr auf, als Scheler immer wiederholt : Geist ist Persönlichkeit und die Person *ist* nur Person *im Vollzug* ihrer Akte. Kommt dem Geiste die Selbstverantwortlichkeit nur so lange zu, als er das *Bewußtsein* dieser Verantwortlichkeit mit sich herumträgt ? Und wird etwa in dem Maße, als das *Gewissen* eines Menschen sich abstumpft, auch seine Geistigkeit ausgelöscht ? Diese Fragen sind recht zudringlich, aber sie drängen sich von selber auf beim Lesen der Scheler'schen Bücher. Besteht die « religiöse Anlage » gerade so lange und nicht länger als Gott den « Geist » beleuchtet ? Was wird denn eigentlich vom göttlichen Lichte bestrahlt ? Müssen wir uns vielleicht den Geist vorstellen als den Punkt, in den der Strahl des Gotteslichtes ausläuft ? Was ist denn der Geist ? Was denkt sich Scheler unter dem Wort « Geist » ? Ist er etwa ein göttlicher Hauch, der alles, was er berührt, an sich zieht ? Ich gehe durch den Wald. Ein geheimnisvolles Säuseln und Wehen und Flüstern und Reden Gottes geht durch den Wald. Ich fühle mich gerührt. Ist dieses Angehaucht- und Angesprochenwerden mein « religiöser Geist » ? Ich komme mit einem frommen Menschen zusammen. Seine frommen Reden und seine fromme Art gehen mir zu Herzen. Ist dieses fromme Angesprochenwerden mein « religiöser Geist » ? Was ist der metaphysische, was ist der religiöse Geist ? Was ist überhaupt der Geist ? Ist er überhaupt *Etwas* oder ist er ein reines Zurückbezogenwerden auf Gott ? Ist er eine Substanz oder ist er nur eine Relation ? Oder gar nur ein Relationserlebnis ? Scheler sagt : In der Gottebenbildlichkeit ruht die tiefste Einheit der menschlichen Natur. Hat der Geist auch eine Natur ? Die Natur geht immer auf eines. Worauf geht die Geistnatur ? Auf Gott. Und

im irreligiösen Menschen ? Worauf geht sie da ? Da geht sie auf ein Phantom. Aber die Natur geht doch nicht bald da, bald dorthin. Die Natur geht auf eines. Wie kann die Geistnatur bald schlafen, bald wieder aufgeweckt werden ? Das ist doch sonst nicht Naturart. Was bedeutet « die tiefste Einheit der Natur » des Geistes ? Ist diese Einheit eine substantielle oder Bewußtseinseinheit bezw. Erlebniseinheit ? Ist *Sein* und *Bewußtsein* auf der Höhe des Geistes ein und dasselbe ? Wäre das der Fall, dann würde der Unterschied zwischen Natur und Übernatur dahinfallen und dann müßte auch jede *Grenzbestimmung* aufhören. Faßt man den Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Ordnung fest und *ernst* ins Auge, dann hat man sich zunächst Klarheit zu verschaffen über die Differenz des *substantiellen endlichen Seins* und des *substantiellen unendlichen Seins*. Das *Bewußtsein* richtet sich nach dem *Sein*. « Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. »[1] Dem Unendlichen der Seinsweise nach eignet ein Unendliches der Erkenntnisweise nach und der endlichen Seinsweise eines Dinges kommt auch eine endliche Erkenntnisweise zu. Eine endliche Substanz mit seiner endlichen Seinsweise kann nicht eine unendliche Substanz mit ihrer unendlichen Seinsweise werden. Das wäre nicht nur sinnlos, sondern widersinnig, weil dadurch beides, das Unendliche und das Endliche, aufgehoben würden. Sinnvoll also ist die Einsicht in das Wesen der Übernatur nur dann, wenn das Übernatürliche in der Weise gefaßt wird, daß die unendliche Erkenntnisweise des unendlichen Gottes dem endlichen Geiste so mitgeteilt wird, daß er nicht auf *seine* Weise, sondern auf *Gottes* Weise, nicht mit seinen *eigenen* Augen, sondern mit *Gottes* Augen schaut. Und weil Gottes Auge in erster Linie auf seinem Wesen ruht und erst von da aus auf seine Geschöpfe blickt, darum liegt es im Wesen der übernatürlichen Erkenntnis, unmittelbar auf Gott und von Gott her auf das andere gerichtet zu sein.[2] Unser Denken und Leben und Lieben und Fühlen kann nur soweit übernatürlich genannt werden, als *Gottes* Art, sich selbst und die Welt und das Leben anzuschauen, *unsere* Anschauungsweise wird, als der *Formalgrund*, der *Gott eigen* ist, die Form wird, in der *wir* Gott erkennen, als Gott uns nicht in unendlicher Ferne als letztes Glied einer langen Kausalreihe

[1] I q. 12 a. 4.
[2] I q. 12 a. 4.

und letzter Ruhepunkt eines unruhigen Strebens erscheint, sondern als *Prinzip* eines neuen, höheren Lebens. [1]

Darin liegt ein Doppelverhältnis eingeschlossen: ein *Kausalverhältnis* und ein *Wesensverhältnis.* [2] Das Kausalverhältnis lautet: Soll Gottes *Art,* sich selbst zu erkennen und zu lieben, unsere *Weise* werden, Gott zu fassen und zu lieben, dann muß Gott dem Geiste Licht von seinem Lichte, Kraft von seiner Kraft mitteilen. Gottes Licht und Gottes Kraft, unser Licht und unsere Kraft geworden, ist etwas Gewirktes und besitzt alle Eigenschaften des Gewirkten. In dieser Beziehung ist Gott die *Ursache* und das Übernatürliche in uns die *Wirkung* Gottes. Das Wesensverhältnis wird durch den Satz durchsichtig: Gott ist im übernatürlichen Leben unser *Heil* (beatitudo), unser *Gegenstand* (objectum), *unser Akt.* Die drei Ausdrücke « Gott — Heil », — « Gott — Gegenstand » — « Gott — Akt » sind bedeutungsvoll. Daß all unser übernatürliches Erkennen ein Heilserkennen, unser übernatürliches Wissen ein Heilswissen, unsere übernatürliche Gewißheit eine Heilsgewißheit sei, steht für Thomas überall fest. Die « Beatitudo » bildet für Thomas immer und überall die Grenzlinie zwischen übernatürlicher und natürlicher Lebensführung und zwischen natürlicher Ethik und theologischer Moral.

Wenn der hl. Thomas von Aquin von *gegenständlicher* Erkenntnis und Liebe Gottes spricht, dann sagt er das Höchste, was ein Mensch überhaupt sagen kann. *Gegenstand* des Erkennens (das Analoge gilt auch vom Wollen) ist nach Thomas in erster Linie das anschaulich Gegebene und was nicht in der Anschauung gegeben ist, nur soweit, als es mit dem Gegebenen der Anschauung in Verknüpfung steht. Nun aber ist das Wesen Gottes hier auf Erden nie anschaulich gegeben und kann nie mit einer natürlichen Anschauung verknüpft werden. Also ist die gegenständliche Erkenntnis Gottes ihrem Wesen nach übernatürlicher Art. Darum gibt Thomas einmal auf die Frage: Wie denn die Religion des natürlichen Ethos zur Religion der göttlichen Liebe sich verhalte, die kurze Antwort: Die ethische Religion steht zu Gott in einem *Zweckverhältnis,* die göttliche Liebe dagegen in einem *Objektverhältnis.* [3]

[1] I q. 12 a. 4; I-II q. 4 a. 18; I q. 12 a. 1 ad 4; II-II q. 81 a. 5 ad 1 et ad 2; I-II q. 4 a. 8.

[2] I q. 12 a. 1 ad 4: « Potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. »

[3] II-II q. 81 a. 5 ad 1 et 2: « Virtutes theologicae habent actum circa Deum

Den beiden augustinischen Ausdrücken « Heil » und « Objekt » setzt Thomas als dritten den aristotelischen terminus « Actus » an die Seite. In der Erklärung des Gottebenbildes tritt der « actus » derart in den Vordergrund, daß er gar nicht übersehen werden kann.[1] In der Verwendung des Aktbegriffes erscheint hier — wie überall bei Thomas — die thomistische Eigenart. Wo steckt der Grund der Vorliebe des hl. Thomas für den « Actus » ? Weil diese Auffassung wie keine andere geeignet ist, Licht in die dunkelsten Gebiete zu bringen. Der Akt birgt in sich die Forderung, nach der Potenz zu suchen. Die Potenz ist viel schwerer zu fassen als der Akt. Und doch gibt es keine rechte Aktanschauung ohne die richtige Potenzauffassung. Actus proprius est in propria potentia. Das *Wesensverhältnis*, das in der Proportion der Potenz zum Akte liegt und das *Kausalverhältnis*, das in der Aktuierung der passiven Potenz durch die entsprechende aktive Potenz besteht, wird von Thomas von Aquin bei allen Arten des Werdens analog angewendet — angefangen von der Erklärung der einfachsten Lokalbewegung bis hinauf zur höchsten übernatürlichen geistigen Annäherung an Gott.

In der Erkenntnis des hl. Thomas : Die *menschliche Geistnatur* ist wesentlich *Anlage zur* (übernatürlichen) *Gotteserkenntnis* und *Gottesliebe*, verbinden sich die höchste augustinische und tiefste aristotelische Einsicht. Diesen fundamentalen Satz konnte nur jener so einfach niederschreiben, der sowohl den theologischen Blick des Augustinus als auch das metaphysische Auge des Aristoteles zu eigen hatte. Die aristotelische Metaphysik des Geistwesens und die augustinische Theologie des Ebenbildwesens werden von Thomas an dieser Stelle in das Verhältnis von Potenz zu Akt gesetzt. Der metaphysische Zug des Geistes hat eine unendliche aptitudinale Spannweite. Die tiefste Anlage des Geistes ist seine metaphysische Anlage. Der metaphysische Geist verhält sich zum übernatürlichen Geist wie Potenz zum Akt.

Wenn vom natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes die Rede ist, liegt die Gefahr nahe, in diese Unterscheidung einen Sinn hineinzulegen, der grundverkehrt wäre, den Sinn nämlich : das *natürliche* Ebenbild Gottes im Menschen ist die Anlage zur *natürlichen* Erkenntnis und Liebe Gottes ; das übernatürliche Ebenbild Gottes

sicut circa *proprium objectum;* religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed *sicut in finem.* »

[1] I q. 93 a. 4.

ist die Anlage zur übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes. Der Unterschied zwischen Natur und Übernatur ist nur insofern in der Naturanlage des endlichen Geistes begründet, als diese nämliche reine Naturanlage das eine Mal eine Beziehung zur *aktiven* endlichen, das andere Mal eine Beziehung zur *aktiven* unendlichen Potenz besagt. Durch eine *endliche* aktive Potenz kann die gottebenbildliche Anlage des endlichen Geistes *nicht aktuiert* werden. Ein solches Urteil wäre ein evidenter Widerspruch, da ja das gottebenbildliche Erkennen und Lieben ein Gotterkennen und Gottlieben ist, *wie* Gott sich selbst erkennt und liebt.

Die natürliche Gotteserkenntnis und -Liebe ist eher ein Gott-*suchen* als ein Gott*haben*. In der natürlichen Gotteserkenntnis haben wir es — wie Thomas einmal sagt — eigentlich nur mit einem Schatten Gottes (umbra Dei) zu tun. Der *vollendetste* Einblick in den Zusammenhang Gottes mit der Welt auf Grund des Kausalschlusses und die *vollkommenste* Hingabe des Menschen an Gott in Folge natürlicher Einsicht ginge ebensowenig über das reine Gottesebenbild*seinkönnen* hinaus, wie die *elementarste* natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes.

Mit Potenz und Akt sind die Grenzen der Natur und Übernatur ganz klar umschrieben.

Der Kampf Schelers gegen eine natürliche Religion, die sich auf eine offenbarungsfreie rein natürliche Gotteserkenntnis stützt, wird dadurch gegenstandslos. Durch ein verständnisvolles Eingehen auf den thomistischen *Potenzbegriff* aber wäre Scheler von den folgenden vier schweren Belastungen befreit worden: 1. Er hätte seine Scheu vor dem herkömmlichen *Schöpfungsbegriff* abgelegt; 2. er hätte keinen Anstand mehr genommen, der Personalität den Vollbegriff der *Substanz* beizulegen; 3. er hätte in der *Metaphysik* nicht mehr eine Gefahr für die *Religion* sehen können; 4. er hätte die Frage *stellen* und *lösen* können: *Wie* ist eine übernatürliche Ordnung *überhaupt* möglich, wie *kann* ein endlicher Geist ein Ebenbild und Kind Gottes werden?

Es ist ein Jammer. Der *Potenzbegriff* ist dem modernen Denken einfach abhanden gekommen. Das Fehlen des *Potenzbegriffes* spielt in der Entwicklung des modernen Geistes eine verhängnisvolle Rolle. Man verfolge die Geschichte der neueren Naturwissenschaft, man verfolge die Geschichtsphilosophie, man verfolge die Geschichte der Philosophie, man verfolge innerhalb der Geschichte der Philosophie insbesondere die Geschichte der Erkenntnistheorie, überall wird man finden, daß der Potenzbegriff fehlt.

2. Scheler tut sich viel darauf zugute, die *Eigenart* der Religion nachgewiesen zu haben. Alle seine Untersuchungen über Religion gipfeln im Satz: « Alles Wissen um Gott ist auch ein Wissen durch Gott. » Aus diesem Grundsatz wird dann der weitere religiöse Satz abgeleitet: « Die in der Offenbarung enthaltenen Aussagen dürfen nicht an einer *außer* ihr befindlichen Sachnorm ermessen werden. » Wer also die Religion — sagt Scheler — nach dem beurteilt, was sie für das Diesseits, für die Wissenschaft, für die Kultur, für den Fortschritt getan hat oder noch tut, der verkennt durchaus ihr Wesen. Die Religion ist autonom. Ihr Gegenstand ist Gott. Im Glauben, Hoffen und Lieben erfassen wir den lebendigen, persönlichen Gott. Der Glaube aber hat mit dem gewöhnlichen Erkennen und Wollen nichts zu tun. Wir glauben etwas, weil wir *an* eine Person glauben, weil eine heilige oder heiligste Person es ist, die redet, handelt, sich äußert. Es gibt auch ein religiöses Erlebnis.

Diese Äußerungen sind sehr wahr, soweit sie die übernatürliche Ordnung nach der Aktseite hin im Auge haben. Das übernatürliche Denken und das übernatürliche Leben hat ein eigenes Objekt und ein eigenes Gebiet, stützt sich auf eigene Prinzipien, wird nach eigenen Gesetzen geregelt und an eigenen Normen gemessen, geht den eigenen Weg und hält sich an eine eigene Methode. Thomas wiederholt diese Wahrheit an einem fort und betont sie stets mit Nachdruck.[1] Die *Eigenart* eines Aktes aber wird nicht voll durchschaut, wenn die *Eigenart* der Potenz nicht mit ins Auge gefaßt wird. Proprius actus est in propria potentia.

Das Außerachtlassen des *Potenzbegriffes* hat auch in dieser Hinsicht bei Scheler tiefgehende Folgen. Nicht nur die Außenseite seiner Religionsphilosophie wird dadurch berührt, nicht nur einzelne Stellen an der Peripherie seines Systems ungünstig beeinflußt, sondern das Herz seiner ganzen Lebensauffassung wird getroffen. Das Herz und Zentrum der Scheler'schen Lebensauffassung ist sein « *phänomenologischer* » Standpunkt. Das Wesen dieser « Phänomenologie » besteht darin, daß in allen Lebensfragen, insbesondere den religiösen Fragen, das Erlebnis, die innere Erfahrung, das letzte entscheidende Wort haben soll.

[1] I q. 93 a. 4; I q. 89 a. 3; I-II q. 23 a. 1; I-II q. 4 a. 7 ad 2; I-II q. 112 a. 3; II-II q. 1 a. 2 ad 3; II-II q. 1 a. 1; II-II q. 17 a. 2; II-II q. 25 a. 1; II-II q. 2 a. 6 ad 3: « humana cognitio non est regula fidei, sed veritas divina. »

Thomas weist nach, daß diese sogenannte «phänomenologische» Ansicht im Fehlen des *Potenzbegriffes* die letzte Wurzel habe. Der Nachweis findet sich in I-II q. 112 a. 5. Es ist ja wohl wahr — sagt Thomas — daß alles das, was *wesentlich* mit der Seele selbst gegeben ist, *erfahrungsmäßig* (experimentali cognitione) wahrgenommen wird.[1] So nehmen wir den Willen im Vollzug des Wollens, das Leben im Vollzug des Lebens, erlebnismäßig wahr.[2] Ferner: Wenn wir etwas wissen, sind wir auch gewiß, daß wir es wissen, und wenn wir glauben, sind wir auch gewiß, daß wir glauben.[3] Eine Heilsgewißheit aber, auf die wir alle Sätze, die unser Heil betreffen, aufbauen könnten, *gibt es nicht.* Beweis: Um eine solche Gewißheit zu haben, müßte uns Gott, das *Prinzip* und *Objekt* der Gnade, *anschaulich* gegenwärtig sein, so daß wir mit Gewißheit seine Gegenwart bezw. Abwesenheit wahrnehmen könnten. Nun aber ist uns Gott hier auf Erden nicht anschaulich gegenwärtig, kann uns auch gar nicht so gegenwärtig sein. Also haben wir hienieden keine *Heilsgewißheit.*[4] Daß uns Gott hier auf Erden nicht anschaulich gegenwärtig ist, beweist Thomas an der angezogenen Stelle aus der Schrift. Daß er uns hier unten nicht gegenwärtig sein *kann,* folgert Thomas aus dem Verhältnis von Potenz und Akt. In syllogistischer Form würde seine Folgerung etwa so lauten: Proprius actus est in propria potentia. Nun aber ist das Licht der Vernunft, solange es auf das *sinnlich* Gegebene eingestellt bleibt, nicht die potentia propria für das lumen visionis. Also können wir hier unten Gott nicht schauen. Den Untersatz befestigt Thomas an der psychologischen Tatsache, daß die Höhe unserer Kontemplation genau Schritt hält mit der Abkehr vom Sinnlichen. Die letzte Spitze intellektueller Betätigung in der Anschauung Gottes wird also die volle Abkehr von der Mitbetätigung der Sinne zur Voraussetzung haben.[5]

Da aber der Glaube ein verhülltes Schauen und das Glaubenslicht eine Anteil- und Vorwegnahme des Glorienlichtes ist, findet im lebendigen Glauben eine so deutliche Gnadenerfahrung und ein so unzweideutiges Heilserlebnis statt, daß — menschlich gesprochen — in ihm eine untrügliche Gewähr bezüglich des Seelenzustandes geboten wird.[6]

[1] I-II q. 112 a. 5 ad 1. [2] I-II q. 112 a. 5 ad 2.

[3] l. c. ad 2. [4] I-II q. 112 a. 5.

[5] Summa c. Gent. III c. 47. In diesem Kapitel findet sich auch eine interessante Auseinandersetzung mit den Vertretern des Augustinismus seiner Zeit über die Auffassung des hl. Augustinus.

[6] I-II q. 112 a. 5.

Doch absolut untrüglich ist das religiöse Erlebnis nicht. Es hängt von vielen Faktoren ab. Wie vieles wird unter dem Deckmantel des religiösen Erlebnisses herumgeboten, was mit Religion nichts zu schaffen hat ? Das religiöse Erlebnis darf nicht zur Basis einer Religionsphilosophie oder gar zum Fundament einer Theologie des Lebens gemacht werden.

In diesem Punkte besteht zwischen Thomas und Scheler ein abgrundtiefer Gegensatz. Scheler fundiert das Leben und das Wissen um das Leben auf die gottrunkene persönliche Freiheit ; Thomas dagegen hält es mit dem hl. Paulus : Aliud fundamentum nemo potest ponere, quam quod positum est, quod est Christus Jesus. Das Licht des *Auktoritätsglaubens*, das der Verbindung mit Christus in seiner Kirche voranleuchtet, entspricht ganz der *spezifischen* Natur des *menschlichen* Geistes, der in seiner Ausbildung auf Erden auf den Fortschritt in der geordneten Gemeinschaft hingeordnet ist. Proprius actus est in propria potentia.

3. Scheler setzt in seiner Polemik gegen die Theologie der Schule voraus, daß — gemäß ihrer Lehre — die Sätze der geoffenbarten Wahrheit erst durch Berufung auf die Metaphysik *evident, begründet* und *wahr* würden.[1] Man staunt, so etwas zu lesen bei einem so ernsten Gelehrten, wie Scheler es ist. Mir ist bisher noch kein Scholastiker unter die Augen gekommen, der die *Evidenz*, die *Begründung* und die *Wahrheit* der Glaubenswahrheiten von der Vernunft abhängig gemacht hätte. Der Akt hat seine *Evidenz*, seine Begründung und seine Wahrheit doch nicht von der Potenz. In der natürlichen Ordnung hat umgekehrt die Potenz ihre Evidenz, ihre Begründung und ihre Wahrheit vom Akt. Im Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Ordnung trifft auch das *nicht* zu. Beide haben innerhalb ihrer Grenzen eine volle Selbständigkeit, was aber nicht ausschließt, daß das Eine, das Niedere, sich dem anderen, dem Höheren unterordne, analog wie die Potenz dem Akt untergeordnet ist. Scheler ist also überall da im Recht, wo er der Ursprünglichkeit sowohl des Glaubens wie der Philosophie das Wort redet. Aber er hat Unrecht, wo er die beiden in Harmonie zu bringen sucht.

Zu diesem Zwecke hat er das sogenannte « Konformitätssystem » ersonnen.[2] Das Konformitätssystem ist das System — wir möchten so sagen — des Getrenntmarschierens und Vereintschlagens. Diese neue Ansicht will — in drei Sätze zusammengefaßt — etwa das Folgende

[1] *M. Scheler*, a. a. O. 348. [2] A. a. O. 348–375.

lehren : Das *wirklich-Daseiende* im *Geistesleben* wird nur berührt durch die Religion ; die Vernunft hat es mit gegebenen *Wesenszusammenhängen* zu tun. Die Religion — das Persönlichste im Menschen — verbindet uns mit dem *wahren* Gott ; die Philosophie führt nur zu einem starren Ens. Die Attribute aber, die der homo religiosus seinem lebendigen Gott beilegt, sind konform den Attributen, die der echte Philosoph seinem Weltgrund zuschreibt. Und diese Konformität gründet in der Einheit der Menschennatur — im Ebenbild Gottes.

Wird Realität und Wesen, Existenz und Essenz, Religion und Philosophie so auseinander gerissen, wie es hier geschieht, dann kann selbstverständlich von einem Beweis für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede sein, dann kann Realität überhaupt nicht mehr bewiesen werden.

Dagegen sind die *Personalität Gottes* und die *Schöpfung* und die *individuelle Unsterblichkeit* in *dem Sinne,* in welchem *Scheler* sie *nimmt,* durch die Vernunft wirklich *nicht* beweisbar. Scheler versteht unter Persönlichkeit Gottes das, was Thomas die « *Quidditas* », die Eigenart Gottes nennt. Selbstverständlich kann diese nicht bewiesen werden. Scheler faßt die Kreatur Gottes als Spur bezw. als Bild Gottes auf. In diesem Verstande kann die Schöpfung unwidersprechlich wieder nicht bewiesen werden. Scheler denkt beim Worte « individuelle Unsterblichkeit » an das Fortleben der Kinder Gottes in der Gemeinschaft des himmlischen Vaters. Für eine solche Unsterblichkeit kann evidentermaßen wieder kein Vernunftbeweis erbracht werden.

Weit mehr als dieses Spielen mit Zweideutigkeiten interessiert uns die merkwürdige Schichtung des Geisteslebens in seinem « Konformitätssystem ». Nach dieser Auffassung ist die tiefste Schicht des endlichen Geisteslebens die religiöse Schicht — die Gottebenbildlichkeit. Diese « religiöse Anlage » muß angesehen werden als *Akt* oder noch besser als *Aktzentrum,* denn sie ist die *letzte* Wurzel nicht nur *einer* Aktklasse, sondern *aller* intentionalen Akte überhaupt. Aus der Wurzel der Gottebenbildlichkeit wächst in *gerader* Richtung der Stamm sowohl des *religiösen* Lebens, wie auch des religiösen Wissens. Als Seiten- und Nebenschößling wächst aus der gleichen Wurzel der *metaphysische* Trieb hervor, so daß weder ein regelrechter Betrieb der Metaphysik von der Religion noch die Religion von der Metaphysik abhängig ist. Die gemeinsame Verwurzelung der Religion und der Philosophie in der Einheit der Natur, d. h. im Ebenbilde Gottes, wird zur Folge haben, daß, wenn beide sich naturgemäß und frei und selbständig auswirken,

beide in den Endresultaten übereinstimmen werden. Der doppelte Stamm — Religion und Metaphysik — ist im Hervorgehen aus der gemeinsamen Wurzel vorläufig ein doppeltes *Können*, eine *Doppelpotenz* — Potenz im Sinne eines aktiven Vermögens. Potentia activa fundatur in actu. Actus est prior quam potentia.[1] Auf diese Weise scheint Scheler den Begriff seines « *Aktpotenzzentrums* » zu gewinnen, in dem die Gottebenbildlichkeit den adäquatesten Ausdruck findet.

Dieser Ausdrucksweise sich anschließend, müßte man das Ebenbild Gottes in thomistischer Fassung « *Potenzaktzentrum* » nennen.

Der sachliche Gegensatz zwischen Thomas und Scheler erscheint in dieser sprachlichen Differenz am klarsten.

Wenn Thomas vom *substanziellen Sein* des Geistes redet, dann spricht er allerdings vom *actus subsistens*. Handelt es sich aber um das *Wachstum* und um die Ausbildung des Geistes, dann legt Thomas dem ganzen Werden eine pura potentia passiva zu Grunde. Diese rein passive Geistesanlage ist eine unendliche, lebendige, fühlbare *Potenzsphäre;* unendlich — weil sie *Geistesanlage* ist, lebendig, — weil sie aus dem substantiellen Geistesleben stammt, fühlbar — weil sie sich in einer erlebnismäßigen Unruhe äußert, bis sie Erfüllung findet. In der absoluten *Potenzsphäre* des Geistes, die *wesentlich* Anlage ist zu Gott (aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum) unterscheidet Thomas eine doppelte Proportion : eine *inadäquate* zum Vernunftlichte, eine *adäquate* zum Gotteslichte. Durch diese fundamentalen Einsichten sind die beiden Fragen : Wie ist natürliche Gotteserkenntnis möglich ? — wie ist übernatürliche Gotteserkenntnis möglich ? zugleich und mit einem Schlage gelöst. Wer — wie Scheler es tut — eine übernatürliche Gottesschau annimmt und zugleich die Möglichkeit einer streng beweisbaren natürlichen Gotteserkenntnis leugnet, der stellt offenkundig zwei sich selbst widersprechende Behauptungen auf.

Der merkwürdige Widerspruch, in den sich Natur und Übernatur

[1] *Scheler* sagt (a. a. O. 469) : « Der Aktus geht, wie schon Aristoteles erkannte, überall der Potenz vorher. » Darauf ist zu erwidern, daß Aristoteles ein solches « *überall* » nicht kennt und nicht anerkennt. Aristoteles unterscheidet : In der Ordnung der *Vollkommenheit* des *Seins* und des *Tätigseins* geht der Akt der Potenz vorher. In der Ordnung des *Werdens* dagegen geht die Potenz dem Akt vorher. Zudem unterscheidet Aristoteles zwischen der *aktiven* und *passiven* Potenz. In der *passiven* Potenz unterscheidet Aristoteles wiederum eine *Beziehung* derselben zum entsprechenden *Aktus* und eine *Beziehung* zur korrespondierenden *Potentia activa.*

in der Spekulation Schelers verwickeln, ist eine Folge des Mangels an Einsicht in den fundamentalen *Potenzbegriff*. [1]

Ein Blick noch auf den Gottesbeweis Schelers, der seiner « Konformitätstheorie » angepaßt ist, möge den Schluß unseres Artikels bilden.

Der Beweis geht von der « religiösen Anlage » des Menschengeistes aus. Er steht also auf dem Boden der « religiösen Erfahrung », da nach Scheler die « religiöse Anlage » des Menschen, nicht das Ergebnis eines Schlusses, sondern der Inhalt eines « Erlebnisses » ist.

Der Mittelbegriff des Beweises ist die natürliche « Unerfüllbarkeit der religiösen Anlage ». In diesem Begriffe berühren sich Erlebnis und Spekulation, Erlebnis und Arbeit, Erlebnis und Erfolg.

Den Schluß des Beweises bildet der *lebendige, persönliche* Gott. Was keine Religion für sich allein und keine Metaphysik für sich allein zustande bringt, das gelingt der *vereinten* Kraft beider.

In geschlossener Form lautet der Beweis so : Tatsächlich (erlebnismäßig) hat der Mensch eine religiöse Anlage, die natürlich unerfüllbar ist. Eine natürlich unerfüllbare Anlage weist auf eine *übernatürliche* Ursache dieser Anlage hin. Also existiert ein *persönlicher* Gott. Im Schlußsatz ist zwar der Ausdruck « persönlich » enthalten, der sich in den Prämissen nicht findet. Daran wird sich jedoch niemand stoßen, der weiß, daß — nach Scheler — die Religion das Persönlichste im Menschen und die religiöse Anlage die persönlichste Anlage des Menschen ist. Was ist von diesem Beweis zu halten ? Es kommt alles darauf an, wie die Termini in den beiden Vordersätzen interpretiert werden, insbesondere der terminus « religiöse Anlage ».

Entweder versteht Scheler unter « religiöser Anlage » die religiöse Anlage bezw. das religiöse Bedürfnis, das sich im homo religiosus, im Heiligen offenbart.

Oder er versteht unter « religiöser Anlage » jene Tiefschicht des Geistes, jene Absolutsphäre, die sich — *nach Schelers Ansicht* — in allen Menschen, den religiösen und unreligiösen, den Gläubigen und den Ungläubigen, durch kontinuierliche Einstrahlung Gottes manifestiert.

[1] Der Mangel des Potenzbegriffs hat bei Scheler auch zur Folge, daß er zwischen der Ordnung des *Seins* und des *Tätigseins* nicht klar unterscheidet. Dieser Mangel ist meines Erachtens der Grundmangel Schelers. Eine Auseinandersetzung mit ihm in dieser Sache muß einem späteren Artikel vorbehalten werden.

Oder endlich: er versteht unter «religiöser Anlage» das, was wir mit Thomas darunter verstehen, nämlich die aptitudo ad infinitum, die wir wohl in der beständigen Unruhe des Geistes *fühlen*, aber nur durch den Potenzbegriff wirklich *begrifflich fassen.*

Unter der ersten Voraussetzung hat der Beweis ungefähr den Sinn des thomistischen Beweises: «Sancti habent desiderium videndi divinam essentiam. Desiderium Sanctorum non est inane. Ergo Sancti Deum videbunt.»[1] Der Beweis hat einen rein dogmatischen Charakter. Er ist gültig — aber nur für den Heiligen. Er besitzt eine schlagende Beweiskraft — aber nur für den Heiligen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem Beweis Schelers ein ähnlicher Gedankengang zu *Grunde* liegt.

Unter der zweiten Voraussetzung wird *eminent* vorausgesetzt, was *formell* zu beweisen wäre. Hier wird vorausgesetzt, daß Gott (Beatitudo — Objectum — Actus) auch Ursache der «religiösen Anlage» sei. Damit wird aber eminenterweise das Dasein Gottes schon vorausgesetzt.

Unter der dritten Voraussetzung will der Beweis sagen: Geist und Geistesanlage und Geistbetätigung und Geistesstreben und Geistesbedürfnis kann durch keine *endliche Ursache* erklärt werden. Das aber, was existiert, und durch keine endliche Ursache erklärt werden kann, muß auf eine *unendliche Ursache* — Gott — zurückgeführt werden. Also ....

Dieser Beweis ist stichhaltig. Er ist dem hl. Thomas sehr geläufig. Wo immer Thomas vom *Ursprung* des Geistes spricht, operiert er mit Vorliebe mit diesem Argument.

Sollte Scheler mit dieser dritten Interpretation sich einverstanden erklären, so würden wir ihm freudig die Hand reichen, mit der Bitte, seine Religionsphilosophie noch einmal zu revidieren und bei dieser Revision das Hauptaugenmerk auf den *Potenzbegriff* zu richten.

Allen aber, denen es um die Wahrheit zu tun ist und die eine gründliche scholastische Philosophie studiert haben, möchten wir das Studium Schelers dringend empfehlen. Er irrt schwer — aber man kann trotzdem vieles aus ihm lernen.

[1] *S. Thomas*, III Suppl. q. 92 a. 1.

Pro tutela doctrinae Sancti Thomae Aquinatis de influxu Causae Primae in causas secundas.

Scripsit P. Mag. Raymundus M. MARTIN O. P., Lovanii.

In codice manuscripto 717 bibliothecae municipalis Trecensis legitur a folio 93ra ad folium 101ra *Quaestio disputata* quae sic incipit : *Queritur utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi.* Quaestionem hanc disputatam exhibet quoque codex Vaticanus Ottobonianus 1126 a folio 28ra. Viri scholasticarum litterarum periti, uti P. Fr. Ehrle, S. J., nunc iam Ecclesiae Romanae eminentissimus Cardinalis, et P. Fr. Pelster, S. J., censent huius Quaestionis auctorem esse magistrum Thomam de Sutton, O. P., qui floruit Oxoniae, saeculo labente tertio decimo.[1] Non possumus quin Reverendo Patri Pelster animo sincero gratulemur de eruditissima dissertatione quam de scriptis, de doctrina et methodo scribendi Thomae de Sutton nuper exaravit. Ast vero quod minus placet, est haec ipsa conclusio quam de motivis humanae voluntatis R. P. Pelster e praefata Quaestione disputata eruit. Arbitratus est ipse, cum hanc Quaestionem perlustraverat, Thomam de Sutton exposuisse doctrinam prorsus alienam a doctrina praemotionis physicae, quam sententiam esse sancti Thomae Aquinatis Schola dominiciana tota clamat atque propugnat. Thomas de Sutton, ait, quaestionem de motione voluntatis ex parte Dei ita solvit. Actus voluntatis effective est a Deo. Non quidem movet Deus

[1] *Fr. Ehrle S. J.*, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae (Festschrift « Georg von Hertling »). Kempten und München, 1914 — *Franz Pelster S. J.*, Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. [ex periodico « Zeitschrift für katholische Theologie », t. XLVI (1922), fasc. 2 et 3.]

voluntatem, ut exponitur in systemate doctrinae praemotionis physicae, sed naturae ipse Deus indidit, ut post primam volitionem finis, quae causatur a Deo, consecutive habeatur electio mediorum. Ita sequitur ad « motum gravis » descensus, positis omnibus conditionibus. Praemotio ad omnem actum singularem prorsus ignoratur, alias enim certo de ea mentionem fecisset. Solutio vero petitur ex generali motu ad finem quem Creator semel indidit naturae. Haec R. P.[1]

Operae pretium esse duximus investigare quo iure, qua causa, quo iudicio praeclarus auctor conclusionem istam protulerit. Quod sane ex ipso textu praefatae Quaestionis disputatae ponderandum est. Atque haec quidem investigatio materia est et argumentum huius elucubrationis.

Caput est praenosse an textus quem prae manibus habemus absque ullo dubio Thomam de Sutton habeat auctorem.

Qua authenticitate invicte probata, altera quaestio praeliminaris est, an in textu illo intenderit auctor movere et solvere quaestionem de influxu causae primae in causas secundas, vel tantum quaerere quid conferant ad actum volendi moventia quaedam creata, sive intellectus, sive obiectum, sive ipsa voluntas.

Quod si non constet textum esse opus authenticum Thomae de Sutton, et appareat insuper in illo textu non exhiberi tractatus de modo speciali quo Deus movet voluntatem ad actum volendi, vana sunt omnia quae ex illo textu contra traditionem Scholae thomisticae proferuntur.

Porro, plura habentur ex quibus dubitare licet nimium huius Quaestionis disputatae Thomam de Sutton auctorem fuisse. Quibus accedit auctorem, neglecto influxu causae primae, solum disputasse de voluntate humana et contendisse voluntatem humanam nullo modo active seu effective seipsam movere ad actum volendi.

Itaque, primo exponemus rationes quae obstare videntur quo-

[1] *Fr. Pelster*, loc. cit., p. 379 : « Effektiv ist der Akt von Gott, aber nicht etwa in Form einer praemotio, sondern in der Weise, daß Gott in die Natur hineingelegt hat, daß auf das erste Wollen des Zweckes, welches von Gott verursacht wird, die Wahl der Mittel als « consecutio » folgt, ähnlich wie beim « motus gravis » der Fall eintritt, sobald alle Bedingungen erfüllt sind.

Eine « praemotio ad omnem actum singularem » ist ihm völlig unbekannt, denn im andern Falle hätte er dieselbe ganz gewiß erwähnt .... Er sucht die Lösung in dem « generalis motus ad finem », den der Schöpfer einmal in die Natur hineingelegt hat ».

minus Thomas de Sutton huius operis auctor dicatur. Deinde illa proferemus quae demonstrant auctorem, quisquis sit, rem considerasse ex parte potentiae et motivis humanis, utrum voluntas moveatur a seipsa, vel ab alia potentia, vel ab obiecto.

I.

De huius Quaestionis auctore.

In sequentibus utimur textu qui legitur in codice Trecensi collato cum textu quem exhibet codex Ottobonianus.[1] Quid tenendum sit de contentis in codice Trecensi alibi diximus.[2] Addere iuvat in codice illo textum a praecedentibus quaestionibus, quarum magister Hervaeus Natalis auctor est, disiunctum esse per unam paginam cum dimidia, quae omni scriptura vacat; neque in capite huius Quaestionis, neque alibi in codice, ullum testimonium reperiri quo aliquid conferatur ad nomen auctoris detegendum.

Quae vero mentem prae aliis movent ad dubitandum praefatam disputationem magistri Thomae de Sutton opus esse, ea sunt quibus instruimur ex collatione textus

primo, cum scriptis ipsius S. Thomae Aquinatis, cuius Thomas de Sutton discipulus salutatur et defensor extitit acerrimus;

secundo, cum alio opere quod ipsi Thomae de Sutton attribuitur;

tertio, cum Quodlibetis magistri Godefridi de Fontibus.

1. Requidem vera, si praecipuae sententiae huius Quaestionis cum principiis sancti Thomae, hac in materia maioribus, componantur, statim innotescit cuipiam, auctorem cum Angelico Doctore in nullo convenire. Quod ex sequenti tabula omnibus liquet.

Cod. Trec.	S. Thomas Aq.
1. fol. 97va: Voluntas nullo modo est actus, sed tantum potencia. Voluntas non est actus ita quod sit principium activum sue opera-	1. I-II q. 10 a. 4: Voluntas est activum principium. — Q. 22 de Verit. a. 6 ad 1: Ipsa determinat sibi suum velle. — I. q. 105 a. 4 ad 2: Moveri voluntarie

[1] Pro studiose peracta collatione gratias ago maximas R. P. Chrysostomo Egan O. P.

[2] Cfr. *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain 1923, p. 426.

cionis, nec ita quod sit principium intrinsecum sue operacionis.	est moveri ex se, a principio intrinseco. — II Sent. dist. 39 q. 1 a. 2: Voluntas non determinari ad actum nisi ex seipsa.
2. *Ibidem:* .... sequeretur quod voluntas semper haberet actum volendi.	2. I-II q. 9 a. 3: non sequitur quod semper seipsam moveat.
3. fol. 99ᵛ: Obiectum movet voluntatem quantum ad determinacionem actus .... effective, non formaliter .... proprie, quia per modum efficientis.	3. Ibid. a. 1: Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur.
4. fol. 98ʳᵇ: Voluntas aliquo modo movet se ipsam, quantum ad exercicium actus: aliquo modo, id est, non effective, nisi secundum metaphoram, — fol. 99ʳᵃ: ad 1ᵐ: Voluntas, quia passiva potencia, non movet aliquid effective de se, neque seipsam, neque aliud — ad 3ᵐ: Voluntas sicut de se non potest movere se ipsam, ita nec de se potest movere aliam potenciam.	4. Q. 22 de Verit. a. 12: Movere per modum agentis voluntatis est, non intellectus. — I-II q. 9 a. 3: Voluntas movet seipsam. — I q. 80 a. ....: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. I q. 82 a. 4: Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis.
5. fol. 98ᵛᵃ: Voluntas potest se movere consecutive .... sicut ad formam gravis consequitur naturaliter motus deorsum.	5. I q. 83 a. 1: Quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum .... sed homo agit iudicio.
6. fol. 98ᵛᵇ: Voluntas non ducit se de potencia ad actum.	6. I-II q. 9 a. 3: In quantum vult finem (voluntas), reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem. — Ipsa movet se ipsam, ... reducit seipsam ad volendum.

Haec quantum inter se pugnant nemo non videt. Omnino si quidquam doctrinae S. Thomae adversatur, nihil profecto magis quam generaliora ista pronuntiata quae ex praecitata Quaestione disputata selegimus.

2. Attamen et magis de authenticitate illius textus est dubitandum, si principia ibidem inventa, ut sancti Thomae doctrinae adversantur, ita principiis allatis in alio opere quod Thomae de Sutton esse dicitur, paucis tantum exceptis, nullatenus congruere videantur. Est autem illud opus quod a Thoma de Sutton, partim contra Robertum Cowton, partim contra Scotum, conscriptum esse volunt, quodque ut summa habetur commentariorum sancti Thomae super Libro Sententiarum Petri Lombardi. Asservatur in bibliotheca Rossiana in aedibus Vaticanis, cod. IX, 121.

Ibidem autem fol. 105 : *Queritur utrum voluntas sit causa effectiva sui actus.* [1] Et post adducta decem argumenta ita concludit auctor :

« Ad solucionem istorum argumentorum diligenter notandum est quod voluntas movet omnes potencias anime ad exercicium sui actus, exceptis potenciis vegetative partis, que non obediunt voluntati et racioni, et sicut movet alias potencias, ita movet seipsam ....

Et sicut voluntas movet visum et alias potencias ad exercicium actus, ita et se ipsam movet quoad exercicium actus ; et sic quodam modo se habet effective ad causandum suum actum.

Sed ab obiecto apprehenso, et per consilium iudicato quid sit eligendum, movetur voluntas quantum ad specificacionem sui actus. Et sic se habet passive respectu sui actus. »

En quidem effata quibus continetur sincera atque solida doctrina Angelici Doctoris. Revera, ita docet Angelicus : Voluntas non est potencia pure passiva, sed etiam activa. Est passiva, quantum ad specificationem sui actus, et activa quantum ad exercitium sui actus. Active movet tum se ipsam, tum alias potentias animae, solis potentiis partis vegetativae exceptis.

In responsione ad argumenta, id genus alia plura sunt digna quae ex illo opere notentur :

« Ad 3m : .... Unde falsum est dicere quod voluntas nullo modo movet se, et falsum est dicere quod voluntas sola movet se, ita quod non recipiat ab alio .... Quod enim actus eleccionis sit exercitus, a mocione voluntatis est ; quod autem idem actus sit talis speciei, a mocione talis obiecti est. »

« Ad 8m : .... Nichil enim vult voluntas nisi ad illud a se ipsa moveatur, quantum ad exercicium actus. »

« Ad 1m : .... Et similiter (sicut in intellectu) in voluntate. Ex

[1] Ut exemplum textus ad me mitteretur, benevole curavit R. P. A. Walz O. P.

hoc quod vult finem, sequitur quod velit illud quod est ad finem .... sic reducitur de potencia ad actum volendi. »

Cum respondet ad secundum, negat quod motus electionis sequatur voluntatem sicut ad formam gravis consequitur naturaliter motus deorsum :

« Ad secundum .... Et sic per voluntatem vel per mocionem voluntatis et consilium cum sentencia racionis actus eleccionis est laudabilis vel vituperabilis. Sic enim non est motus naturalis sicut lapidis deorsum, sed voluntarius. Et sic actus eleccionis est in potestate voluntatis quantum ad exercicium actus. »

In responsione ad primum, docet quidem : « voluntas movet se per modum illacionis. » Attamen et tunc movet se active. Etenim, in fine responsionis ad sextum, dicitur : « Voluntas autem movet se *per modum impellentis* ad actum, *inferendo* per hoc quod vult finem quod velit illud quod est ad finem. »

Haec omnia doctrinae sancti Thomae congruunt, iis vero quae leguntur in supradicta Quaestione disputata adversantur.

Unum remanet quod a modo loquendi Angelici Doctoris discrepare videtur. Docet Angelicus obiectum movere ad modum principii formalis. Legitur autem in cod. Rossiano, *loc. cit.*, ad sextum :

« Obiectum autem movet directe voluntatem per modum agentis. Voluntas autem movet se per modum impellentis. »

At quonam sensu ita dicatur, eruitur facile ex immediate praecedentibus et ex responsione ad septimum :

« Ad sextum dicendum quod obiectum cognitum, sive sit bonum particulare, sive malum particulare, non est sufficiens de se causare velle nec nolle, sed cum sua mocione requiritur mocio voluntatis. »

« Ad septimum .... bonum apprehensum per intellectum non movet naturaliter et ex necessitate voluntatem quoad specificacionem actus, quia non est sufficiens motivum voluntatis eciam secundum istum modum : non enim potest movere voluntatem nisi concurrente mocione voluntatis post quam tota mocio est voluntaria et libera. »

Ex quibus concludere licet : putavit auctor obiectum movere per modum agentis, cum supervenerit intellectui impulsus voluntatis quantum ad exercitium actus.

Quae quum ita sint, quumque huius commenti super Sententiis Thomas de Sutton asseratur auctor fuisse, non parum dubitandum est *Quaestionem disputatam* ut opus eiusdem magistri recipi posse.

Sed neque hoc silentio praetereundum esse censeo, quod cum tanta sit *Quaestionem disputatam* inter et philosophiam sancti Thomae dissensio, certo certius id aegre tulissent Thomae de Sutton coaetanei, Angelici Doctoris defensores, si vere Thomas de Sutton adeo de potentia voluntatis detraxisset ut nullam censuerit ipsi motionem activam esse tribuendam ; quinimo totis viribus redarguissent, veramque *Doctoris communis* sententiam propugnassent. Quid enim ? Novimus Bernardum de Gannaco, Claramontensem episcopum, contra Henricum Gandavensem et Godefridum de Fontibus pro Thoma Aquinate disputasse ; novimus deinceps Capreolum iisdem doctoribus, necnon Scoto, strenue oppugnasse. [1] Num illi et alii, confratri Thomae de Sutton, aequis passibus a Thoma Aquinate discedenti, impune cessissent ? Cui acquiescere consilio mens profecto recusat.

3. Restat ut hanc primam partem nostrae elucubrationis collatione cum scriptis magistri Godefridi de Fontibus augeamus atque compleamus. Quid de motivis voluntatis intelligat *Reverendus Doctor*, passim in suis *Quodlibetis* reperitur. [2] Sequentia notavimus :

Quodl. VI q. 7 (*cit. edit.*, p. 161) :

« Universaliter igitur in voluntate quam in aliis dicendum est quod nichil movet se ipsum. »

Ibidem, q. 11 (p. 221) :

« Et sic universaliter intellectus per se determinatur ab obiecto intelligibili, et actus appetitus ab obiecto appetibili secundum rationes causae moventis et agentis. »

Ibidem, q. 7 (p. 159) :

« Non videtur esse negandum quin voluntas vere ab obiecto moveatur quantum ad actus volitionis. »

Quodl. X q. 14 (*cit.* a De Wulf, *Étude*, etc., p. 109) :

« Respondeo dicendum quod nec voluntas nec intellectus proprie movent se, sive educunt se de potentia ad actum aliquem, sed per se moventur ab obiecto. »

Quodl. VII q. 6, *fine* (p. 348) :

« Voluntas facta in actu secundum aliquod obiectum non est nata se ipsam per se facere in actum secundum aliud .... »

[1] Cfr. *Capreolum*, Defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis. Edit. Paban et Pègues, t. IV, 229 et seq. Turonibus, MCMIII.

[2] Cfr. *M. de Wulf* et *J. Hoffmans*, Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines. (Texte inédit.) Louvain 1914. — *M. de Wulf*, Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, Bruxelles 1904.

Quodl. VI q. 7 (p. 159) :

« Dicitur quod etiam obiectum efficit ipsum actum intelligendi, alioquin intellectus non diceretur virtus passiva. Videtur posse dici hoc de voluntate sicut de intellectu .... »

Haec omnia vero ita plane consentiunt illis sententiis quae supra e Quaestione disputata, de cuius auctore inquirimus, excerpsimus, ut res explicatione non egeat. Ne miretur ergo aliquis si Capreolus de Godefrido de Fontibus scripserit : ipsum nempe posuisse haec duo, quod actus voluntatis sit effective ab obiecto et quod voluntas se habeat ad illum mere passive secundum totum compositum.[1] Sed et de multis aliis est auctoris Quaestionis disputatae cum Godefrido una sententia : Amborum cum Henrico Gandavensi conflictus, eadem apud utrumque salvandi libertatem interpretatio, idem plerumque ad argumenta opposita respondendi modus. Nescio proinde quomodo redarguendi essent si qui textum Quaestionis disputatae ad Godefridum de Fontibus pertinere vel ab ipso derivatum esse, contenderent.

Haec saltem ad serio dubitandum an Thomas de Sutton huius *Quaestionis* auctor sit, sufficiunt.

At demus hoc sane ut Thomas de Sutton huius *Quaestionis* sit auctor. Ulterius haec quaestio definienda remanet : Agiturne in illo textu de explicando modo quo Deus ut causa prima influat in voluntatem ut eligat ea quae sunt ad finem ? Hoc alterum est quod prorsus negamus. Et quae sint rationes negandi iam exponere aggredimur.

II.

Quid proprie in hac Quaestione auctor agere intendit.

Dicimus ergo in hoc textu auctorem aliam tractasse quaestionem atque illa ad quam pertinet doctrina de physica Dei praemotione. Ad quod statuendum duabus potissimum movemur rationibus, quarum altera petitur ex rei historicis adiunctis, altera vero ex ipsa littera responsionis allatae ab auctore.

1. Nullum historiae philosophiae cultorem latet, sub fine saeculi tertii decimi, magnam inter principes Scholae exstitisse controversiam quod attinet partes quas in exercendo actu volendi ferebat tum intellectus, tum ipsa voluntas. Alii contendebant non maximam tantum sed et omnem fere partem obtinere voluntatem. Quorum theoria

[1] *Capreolus*, l. c. 240[b].

nomine *Voluntarismi* appellata est. Alii e contra principatum intellectus propugnabant. Inde eis nomen *Intellectualistarum* inditum est. Quas oppositas sententias ita breviter complexus est cl. Prof. De Wulf[1]:

« (Plus) intéressante est la lutte du voluntarisme et de l'intellectualisme dans ses applications au *mode d'exercice* de la volonté. On peut dire que cette (seconde) forme du volontarisme a trouvé chez Henri de Gand son initiateur, et chez Godefroid de Fontaines son adversaire irréductible. Pour Henri de Gand, la volonté n'est pas, comme l'intelligence, une faculté passive, requérant, avant de passer à l'acte, la détermination d'un objet ; elle est *simpliciter activa*, soustraite à toute influence intrinsèque de ce qui n'est pas elle, agissant d'elle même, dès que les *conditions* d'exercice sont posées. La présentation par l'intelligence d'un objet est une de ces conditions, condition « sine qua non », qui deviendra le terme de l'activité volitive ; mais cette présentation n'influe en rien sur la production de l'acte volitif ....

Henri de Gand professe une doctrine extrême sur le mode d'exercice de la volonté et ses rapports avec l'intelligence. Godefroid de Fontaines se réfugie dans un autre extrême. *Totalement affranchie* de la détermination intrinsèque de l'intellect, dans le système du premier, la volonté en est toujours *intrinsèquement dépendante* dans le système du second : c'est la présentation intellectuelle de l'objet qui, nécessairement ou librement, détermine la volonté a agir. »

Porro, quum in hoc statu controversia esset, patet a litigantibus magistris illis quaestionem motam fuisse de causis motivis proximis et agenti intrinsecis actus volendi, non autem de causa altissima et agenti exteriori, neque de modo quo haec ad actum voluntatis eliciendum concurrit. Rem tractant ex parte ipsius compositi agentis, non vero ex parte causae primae influentis. Huius quidem causae influxum non excludunt, sed alia vice considerandum relinquunt.

Hic enim modus procedendi et sancti Thomae erat Aquinatis. Alia quaestione investigat utrum Deus operetur in omni operante, et alia quaestione determinat quomodo voluntas moveat intellectum.[2]

[1] *De Wulf*, Etude sur la vie, etc. .... p. 104, 108. — *It.* Histoire de la philosophie en Belgique, p. 109–110. Bruxelles (Dewit) 1910.

[2] Cfr. I q. 105 a. 5 et I q. 82 a. 4 ; q. 3 de Potentia a. 7 et q. 22 de Veritate a. 12.

Et iterum, solutis prius quaestionibus, utrum voluntas moveatur ab intellectu, utrum voluntas moveat se ipsam, mox inquirit utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.[1]

Quam methodum et ipsi discipuli sancti Thomae secuti sunt. Adducatur exempli causa Capreolus. Habita disputatione de motione obiecti intellectus quoad actus voluntatis, haec denique sunt eius postrema verba : *Qualiter autem Deus causet primum actum voluntatis dicetur post.*[2]

Neque ab ea via procedendi recessit Godefridus de Fontibus. Etenim quis sit modus quo Deus, causa prima, influat in voluntatem alio loco determinat, videlicet Quodl. VI q. 1. « *Deus*, ait, *sua virtute et influentia omnes effectus nobilius et immediatius causat quam agentia mediata et causatos etiam conservat.* »[3] Quid ergo ? Diceturne Godefridum hunc Dei influentis modum excludere, eo quod in Quodl. VI q. 7 et alibi, ubi sermo est de obiecto movente, specialis huius Dei moventis influxus non meminerit ullo modo ? Absit profecto istud interpretandi consilium !

Sed iam videndum est in praefata Quaestione disputata rem sese non aliter habere. Quod autem quaestio iisdem finibus contineatur, intellectualismi et voluntarismi, manifestum est ex toto litterae decursu. Ex ipso titulo : Queritur utrum *voluntas* humana *moveat se ipsam* ad actum volendi. Ex viginti septem argumentis quae obiciuntur : Ipsis concluditur, vel quod *voluntas* non movet se ipsam, vel quod movet se tum directe, tum indirecte, vel quod *voluntas* non potest movere *intellectum*, vel quod *voluntas* non movetur directe ab *intellectu*, neque ab *obiecto*, sed tantum a se ipsa, vel quod alia potentia sive *intellectus* sive *voluntas* non potest movere aliam. Nulli ergo voluntatis motivo exteriori attendit opponens. De hoc ergo non disputatur. Quod iterum patet ex responsione auctoris. Exponit « duas oppiniones solempnes magistrorum repugnantes. Una posicio dicit quod voluntas movet se quoad exercicium actus tantum, ita quod non quantum ad determinationem actus ; sed movetur ab obiecto vel ab intellectu apprehendente obiectum, quantum ad determinacionem actus. Alia posicio dicit quod voluntas movet se ad volendum non solum quantum ad exercicium actus, sed etiam quantum ad determinacionem actus.

[1] Cfr. I-II q. 9 a. 1, 3, 4, 6.
[2] *Capreolus*, loc. cit. 250b.
[3] *Godefroid de Fontaines*, edit. cit. p. 107.

Et quod obiectum vel intellectus apprehendens non movet voluntatem nisi per accidens, tanquam removens prohibens, et solum sicut causa sine qua non et metaphorice ». [1] Prior positio, ut patet est sententia sancti Thomae Aquinatis. Altera vero opinio est solutio Henrici Gandavensis, cuius vestigia mox persequetur Scotus. Quam solutionem per longum explicat auctor, additis argumentis, quorum deinde refutationem aggreditur. Ipsa solutione remota, praemittit quod voluntas nullo modo (distinguit vero quatuor genera actuum) dici possit actus, sed oporteat pura dicatur potentia. Determinat autem quaestionem, respondendo : « Voluntas de se non movet se ad actum volendi. Igitur oportet eam moveri ab alio. Sed postquam facta est in actu potest se movere aliquo modo, sicut videbitur. » Quam solutionem explicat adhibita distinctione moventis quantum ad determinationem et moventis quantum ad exercitium actus. « Obiectum, ait, movet voluntatem quantum ad determinacionem actus. Ipsa autem voluntas aliquo modo movet se ipsam quantum ad exercicium actus ; aliquo modo, id est, non movet se effective, sed secundum quandam similitudinem et metaphoram. » His dictis, resumit praecipuam difficultatem qua movebatur Henricus Gandavensis, scilicet quomodo salvari possit libertas voluntatis, si voluntas ab obiecto movetur ; eamque difficultatem solvit adducta ratione qua utebatur contra Henricum magister Godefridus de Fontibus, uti iam diximus. Et prosequitur alia argumenta dissolvendo.

Quis non videt omnino non verti sub quaestione modus quo causa prima, Deus scilicet, influit in actum volendi ? Quid mirum igitur si quaestionem non solvit nisi attendendo causis motivis proximis, intellectui scilicet et voluntati ? Atque, si nullus habeatur sermo de physica praemotione, fas estne dicere « praemotionem ad omnem actum singularem auctorem ignorare, eo quod alias de ea non siluisset ? » De praemotione physica quidem siluit auctor, sed iure merito, quia nec de motione Dei agere intendit. Non erat causa dicendi. Sufficiebat demonstrare theoriam voluntarismi ab Henrico Gandavensi propugnatam non esse retinendam.

[1] Miramur quod in cit. edit. Godefridi de Fontibus, auctoribus cl. De Wulf et Hoffmans, legatur, Quodlib. VI, Q. I (p. 99), uno e locis ubi a Godefrido refertur opinio Henrici Gandavensis : « voluntas non movetur proprie ab obiecto .... sed indirecte et improprie, scilicet *metaphysice*, ut a causa sine qua non » ; eo vel magis, quod hanc lectionem : *metaphysice*, in tabula correctionum (p. 405) emendatam fuisse non inveniamus.

2. Attamen, visum est R. P. Pelster auctorem in solvendo quaestionem attendisse motioni divinae. Ait enim Rev. Pater : « Actus voluntatis dicitur esse effective a Deo. Non quidem praemovet quodam modo Deus voluntatem, sed naturae ipsae indidit ut post primam volitionem finis quae causatur a Deo consecutive habeatur electio mediorum, sicut ad motum gravis sequitur descensus positis omnibus conditionibus. »

Rem ex ipsa littera textus diiudicemus. Haec verba R. P. Pelster, ut patet ex locis quibus ea ex auctore adornavit, referuntur ad eam partem textus in qua auctor respondet duabus difficultatibus quae, prolata eius sententia, solvenda remanebant.

Videat ipse lector. Textum textui ex altera parte adhibeamus :

R. P. Pelster (p. 379) :

Cod. Trec. fol. 98 rb-va

Hoc viso, videndum est quomodo per istam distinccionem solvuntur difficultates huius questionis. Una difficultas est quomodo salvari possit libertas voluntatis si ab obiecto moveatur. Unde ad salvandum eius libertatem negant aliqui quod ab obiecto moveatur. Et vere non esset libera, si necessario moveretur statim ad volendum bonum apprehensum .... Verum est quod bonum perfectum quod non potest apprehendi ab intellectu sub aliqua racione mali, ut beatitudo, que est status omnium bonorum aggregatione perfectus, movet voluntatem ex necessitate quantum ad determinacionem actus, ita quod voluntas non possit velle eius oppositum ; non tamen eam totaliter movet quantum ad exercicium actus, sed movetur a Deo a quo causatur. A natura enim habet voluntas quod velit bonum perfectum cum apprehen-

fol. 32ra (cod. Ottob.) dicit (auctor) quoad volitionem finis — *sagt er inbezug auf das Wollen des Ziels* — « Beatitudo .... movet voluntatem ex necessitate quantum ad determinacionem actus ita, quod voluntas non possit velle eius oppositum, non tamen eam totaliter movet quantum ad exercicium actus, sed movetur a Deo, a quo causatur. A natura enim habet voluntas, quod velit bonum perfectum, cum apprehenditur, sicut intellectus naturaliter assentit primo principio maxime noto. » Ad hanc primam volitionem sequitur tunc « consecutive » ulterior libera electio mediorum. *(Auf dieses erste Wollen folgt dann « consecutive » die weitere freie Wahl der Mittel).*

fol. 32ra « Voluntas movet se quantum ad exercicium actus, quia ad velle finem consequitur in ipsa velle id, quod est ad illum finem. » De bono, quod est medium, dicitur *(von dem bonum, das Mittel ist, wird gesagt)* fol. 31vb: apprehenditur sub aliqua racione boni et simul cum hoc apprehenditur finis, quem semper habitualiter vult voluntas, et cum actu vult illum finem « movet racionem ad deliberandum ».

ditur : sicut intellectus naturaliter assentit primo bono maxime noto. Bonum autem quod non est bonum secundum omnia que considerari possunt, non ex necessitate movebit, eciam quantum ad determinacionem actus; sed sic movet ut voluntas possit velle eius oppositum eciam dum illud apprehenditur. Verbi gracia : castitas, quia potest apprehendi ut privans alias delectaciones, non necessario movet voluntatem. Et propter hoc si quis in ea perseveret vincendo passiones concupiscencie, meretur, et sequendo eas demeretur, quia libere eas vincit vel prosequitur. Quia non sic movent voluntatem ut necessario sequatur exercicium actus, quod se tenet ex parte voluntatis.

Alia difficultas est quomodo voluntas possit se ipsam movere quoad usum actus, cum ostensum sit nichil posse movere se ipsum.

Ad quod sciendum quod aliquid posse movere se ipsum effective est impossibile. Sed aliquid bene potest se movere consecutive, sic quod ad unum eius actum consequitur alius eius actus : sicut in intellectu ad principium sequitur conclusio. Sed hoc non est effective, sed consecutive. Sicut ad formam gravis consequitur naturaliter motus deorsum, et tamen grave non movet se active, nisi secundum apparenciam ; sed movetur per suam gravitatem con-

secutive. Et sic voluntas movet se quantum ad exercicium actus, quia ad velle finem consequitur in ipsa velle id quod est ad illum finem. Sic autem loquendo non est inconveniens aliquid movere seipsum. Cuius causa est, quia in tali mocione non est potencia que ducatur ad actum. Et ita, quando aliquid sic movet se, non ducit se ipsum de potencia ad actum. Sicut enim in generacione ignis inter formam substancialem inductam et calorem consequentem ipsum non est potencia media que debet duci ad actum; sed generans dans formam substancialem dat calorem et alia accidencia consequencia formam. Ita eciam est in gravibus et levibus quod generans dans gravitatem dat motum consequentem, nisi impediatur. Et si impediatur, statim amoto impedimento, idem generans dat illum motum effective.

Porro, si textus auctoris comparetur cum modo citandi R. P. Pelster, quid inde constat? Experimur, ex verbis auctoris quae ad plane diversa referuntur et quae prius e propriis et distinctis locis fuerunt eruta, R. P. propria marte contexisse orationem, in qua sub uno modo movendi, quem vocat modum quo Deus movet, haec duo prorsus ab invicem distincta, coniungit: motionem qua beatitudo, seu finis ultimus naturaliter movet voluntatem quoad determinacionem actus et motionem qua voluntas dicitur se ipsam movere quantum ad exercitium actus. Haec ipsa motio qua voluntas dicitur se movere consecutive, sequitur, inquit R. P., ad motionem qua voluntas movetur a beatitudine seu ultimo fine. Et hoc ipsum Deus naturae voluntatis indidit ut post primam volitionem finis seu beatitudinis consecutive eligat voluntas media ad finem. Ergo, secundum auctorem, Deus movet tantum voluntatem motione universali, non autem movet voluntatem ad omnem actum singularem exercendum.

Quid dicendum ? Dicendum hanc quidem conclusionem sequi ex oratione quam sibi composuit R. P. Pelster, eam autem ex ipso textu auctoris non sequi ullo modo.

Non enim dicit auctor, ut patet legenti, voluntatem cum determinatur a fine ultimo seipsam immediate movere quoad exercitium actus. Etenim dicit voluntatem ut determinatam a fine ultimo moveri a fine ultimo quoad determinationem actus, sed non sufficienter quoad exercitium actus, ne quidem ad volendum ipsum finem ultimum. Ergo id tantum dicit, voluntatem ex sola determinatione (obiectiva) non esse in actu quoad exercitium ad volendum finem ultimum. Praeterea, non dicit ad primam volitionem finis seu beatitudinis sequi in voluntate « consecutive » electionem mediorum, sed dicit : cum voluntas est in actu quoad exercitium volendi (aliquem) finem, consecutive se movere potest ex actu quo vult illum finem ad volendum ea quae sunt ad finem.

Sed rem per partes distribuendo, videamus an eorum quae dicit R. P. Pelster aliquid cum dictis ab auctore congruere sit concedendum.

Dicit R. P. Pelster (p. 379) :	Dicendum :
Effective actus est a Deo. *(Effectiv ist der Akt von Gott).*	Haec propositio in auctore nullibi legitur. Caeterum est ambigua. Potest enim intelligi tum de actu quem dicunt actum *primum*, tum de actu quem dicunt actum *secundum.*
Sed non eo modo quo dicitur effici in doctrina praemotionis physicae *(aber nicht etwa in Form einer praemotio).*	Hoc nullibi ab auctore in hoc textu negatur.
Sed eo modo quod naturae inditum sit a Deo, ut post primam volitionem finis quae causatur a Deo, habeatur electio mediorum tanquam consecutio *(sondern in der Weise, daß Gott in die Natur hineingelegt hat, daß auf das erste Wollen des Zweckes, welches von Gott verursacht wird, die Wahl der Mittel als « consecutio » folgt).*	Dicit auctor : A natura habet voluntas quod velit perfectum bonum cum apprehenditur. Frustra quaeruntur in auctore haec verba : Post primam volitionem finis, quae causatur a Deo, habetur electio mediorum tanquam consecutio. Dicit vero auctor : Ad velle finem consequitur in ipsa (voluntate)

velle id quod est ad finem. Quod illud « velle finem » sit prima volitio finis (volitio scilicet beatitudinis), non dicit auctor; neque dicit illud velle finem causari a Deo. Supponit voluntatem esse in actu (quoad exercitium) respectu finis; quo motivo sit in actu, non dicit. Dicit tantum quod voluntas, cum est in actu volendi finem, potest se movere consecutive (non effective) ad volendum ea quae sunt ad finem.

Ita ad « motum gravis » sequitur descensus, positis omnibus conditionibus *(ähnlich wie beim « motus gravis » der Fall eintritt, sobald alle Bedingungen erfüllt sind).*

Dicit vero auctor: Sicut ad formam gravis consequitur naturaliter motus deorsum. Non dicit ad « motum gravis ». (Beim motus gravis tritt der Fall doch nicht mehr ein; ist er doch schon da.)

Nec dicit auctor: positis omnibus conditionibus, sed dicit: amoto impedimento.

Notandum insuper illam comparationem adduci ab auctore, ut ostendat quomodo voluntas se moveat consecutive a volitione finis ad illud quod est ad finem. Comparatio refertur ad modum motionis, non autem ad causam seu motivum quo voluntas reducitur in actum.

Ex quibus omnibus ergo sequitur interpretationem R. P. Pelster cum dictis ab auctore non convenire.

CONCLUSIO

Hoc dicendum relinquitur: Non licet praefatae Quaestionis disputatae appellare auctorem ad arguendum doctrinam praemotionis physicae, saeculo decimo tertio vertente, discipulo immediato et de-

fensori S. Thomae Aquinatis ignotam fuisse. Etiam si certo certius esset huius operis Thomam de Sutton esse auctorem, nihil ex ipso contra traditionem Scholae dominicianae depromi posset. Etenim, utrum praeter hanc divinam impressionem qua ad finem ultimum voluntas a natura est determinata, requiratur alius divinus influxus quo voluntas ad quodcumque bonum volendum moveatur, necne, quaestio est de qua non curavit auctor. Quid ergo ex ipso contra sententiam Scholae thomisticae petitur ?

Id unum addere liceat. Denuntiata canonizatione sancti Thomae, plurimae quae de ipsius doctrinae acriter movebantur disceptationes in dies sedari coeperunt.[1] Utinam cum hac felici eius canonizationis recordatione terminus imponatur controversiae qua tamdiu Molinistae a Thomistis dividuntur ! Ad alia enim certamina communi consilio dirimenda iam provocant quum temporum pericula, tum progressus scientiarum augendi necessitas. Si quae vero haud novae excitentur et protrahantur discordiae, a pugna non discedent Thomistae. Ipsorum enim ius est et officium *vindicare haereditatem Patrum suorum.* (I Mach. 15, 34.)

[1] Cfr. *M. Grabmann*, Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert, in hisce Ephemeridibus, 1923, pp. 233–249.

Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit.

(Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)

Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.

Von Prälat Dr. M. GRABMANN, Univ.-Prof., München.

(Fortsetzung und Schluss.)

III. Tabulae.

Im Zusammenhang mit den Concordantiae bespricht Mandonnet auch die Literaturgattung der Tabulae, der alphabetischen Register zu den Werken des hl. Thomas.[1] Das eingehendere Studium der so umfangreichen Werke des Aquinaten ließ gar bald das Bedürfnis empfinden, alphabetisch geordnete Indices zur Hand zu haben, in denen bei den einzelnen Stichworten die Fundstellen aus allen oder doch den hauptsächlichsten Thomaswerken bequem aufzufinden sind. Dieses Verlangen, die Thomasstellen aus seinen verschiedenen Werken einzusehen, zeigt sich auch darin, daß in Randnotizen zu Sentenzenkommentaren aus der ältesten Thomistenschule Verweise auf die parallelen Thomastexte angemerkt sind. Derselbe methodische Zug spricht auch aus dem letzten Bestandstück des Cod. B. V. 22 (s. XIV) der *Universitätsbibliothek von Basel*, einer für das geistige Leben der ältesten Thomistenschule hochwichtigen, aus dem dortigen Dominikanerkloster stammenden Handschrift. Dieses Bestandstück führt die tituli der Artikel des Sentenzenkommentars des hl. Thomas der Reihe nach auf und gibt dazu die Verweise auf die parallelen Stellen in den anderen Werken, z. B. Utrum doctrina theologie sit necessaria 1 qu. 1 a. 1. Item 22 qu. 2 a. 3. Item 1 contra Gentes c. 3 u. 5. De veritate etc. Hieran reiht sich eine alphabetische Thomastabula, deren erstes Stichwort Abraham und letztes Stichwort Ydee ist.

[1] *Mandonnet*, Premiers travaux de polémique thomiste, 258-260.

Mandonnet hat zwei Tabulae namhaft gemacht und näher beschrieben. Die erste ist diejenige des Dominikaners *Hervaeus de Cauda* (de la Queue), der 1368 Magister der Theologie an der Universität Paris wurde. Seine Tabula, welche Mandonnet für die älteste ansieht, hat er als Lektor in seinem Orden zwischen 1350 und 1360 geschrieben. An Handschriften führt Mandonnet auf: Codd. lat. 14551, fol. 3^r–102^v und 15690, fol. 176^r–228^v der Pariser Nationalbibliothek und Cod. 990, fol. 180^r der Bibliothèque Mazarine. Ich habe sie vor Jahren eingesehen im Cod. Fesul. 9 der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz (fol. 1^r–105^r). In dieser Handschrift findet sich das gleiche Explicit wie das von Mandonnet abgedruckte des Cod. lat. 14551 der Bibliothèque nationale. Da dasselbe am besten über die ganze Technik des Werkes Aufschluß gibt, sei es hier wieder gegeben: Explicit tabula super libros sancti Thome edita a fratre Herveo de Cauda, magistro in theologia, tempore quo erat lector in ordine predicatorum. Ratione cuius tabule fiende ipse legit omnes libros dicti doctoris exceptis quibusdam aliis parvis opusculis. Et est sciendum, quod legendo dictam tabulam occurrent multa memorie legentis, que alias non occurrent; ymmo invenientur ibi multa subtilia et fere omnia, que tractant alii doctores tam antiqui quam novi. Item sciendum, quod quilibet articulus habet tres partes scilicet argumenta, positiones et solutiones argumentorum. Per a. intelligitur prima pars, scilicet argumenta. Per b. intelligiutr secunda pars, scilicet positio. Per c. intelligitur tertia pars, scilicet solutiones argumentorum. Item sciendum est, quod in aliquibus scriptis et specialiter in tertio et quarto alique distinctiones habent plures questiones, quelibet questio plures articulos, quilibet articulus plures parvas questiones, et tunc quotatur sic: libro tali tertio vel quarto, distinctione tali, questione tali, articulo tali, questione tali. Item sciendum, quod sub abstracto frequenter comprehenditur concretum v. g. sub hoc nomine eternitas comprehenditur eternum et sub hoc nomine abstracto veritas comprehenditur verum. Item sub nomine frequenter comprehunduntur verbum et participium, verbi gratia, sub hoc nomine fruitio comprehenditur frui et fruens et sic de multis aliis. Diese Anleitung zur Benützung des Werkes ist so klar, daß sie einer Erläuterung nicht bedarf. Dieses alphabetische Thomaslexikon ist auf dem Studium aller Werke des hl. Thomas aufgebaut. Wenn wenige kleine Opuscula beiseite gelassen sind, könnte man vielleicht darin ein Anzeichen dafür finden, daß die Echtheit dieser Opuscula als zweifelhaft erschien. Beachtenswert

ist auch die Benennung der drei Teile der Thomasartikel, vornehmlich des Hauptteiles, der eigentlichen Problemlösung, für welche der Ausdruck positio gewählt ist. Eine geläufige ältere Bezeichnung hiefür ist responsio principalis. Die heute übliche Benennung corpus articuli dürfte der älteren Zeit noch unbekannt sein. Das: Sed contra ist von Hervaeus de Cauda nicht berücksichtigt. Das erste Stichwort dieses alphabetischen Thomasregisters ist Abstractio, das letzte Christus (Xristus), dem als vorletztes Vultus vorausgeht. Im ganzen enthält diese Tabula gegen tausend Stichwörter, von denen einzelne, namentlich solche metaphysischen Inhalts, wie z. B. actus, ziemlich ausführlich behandelt sind.

Viel ausgiebiger und in größerem Maßstabe angelegt ist die über hundert Jahre später ausgearbeitete Tabula des Dominikaners *Petrus von Bergamo* († 1482), mit Recht Tabula aurea genannt, bis zur Stunde der bedeutendste Index thomisticus. Petrus von Bergamo war ein angesehener Lehrer der Theologie in Bologna, wo Paulus Soncinas und Dominikus von Flandern, diese hervorragenden Metaphysiker der Thomistenschule, seine Schüler waren, und hat dort auch im Jahre 1475 seine Tabula aurea im Drucke veröffentlicht. Es ist nicht notwendig, hier auf Anlage und Inhalt dieses Index universalis in omnia opera S. Thomae de Aquino näher einzugehen, da derselbe ja den Gesamtausgaben des Werkes des hl. Thomas als Schlußband beigegeben ist und jedem, der mit thomistischen Studien sich befaßt, durch die Benützung ohnedies bekannt ist.

Indessen sind diese beiden Tabulae, jene des Hervaeus de Cauda und diese des Petrus von Bergamo, keineswegs die einzigen Typen dieser alphabetischen Thomaslexika. Hervaeus de Cauda wird auch nicht der erste gewesen sein, der solch eine Arbeit in Angriff genommen hat. Die obenerwähnte, mit Abraham beginnende und mit Ydee endigende Tabula in der Baseler Handschrift B. V. 22 ist älter, da die Handschrift in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zu setzen ist. Mehrere solche Tabulae treten uns in Handschriften der *Wiener Hofbibliothek* gegenüber. *Cod. lat.* 1468 (s. XIV) enthält von fol. 148^r bis 170^v ein mit De abstinentia beginnendes und mit Zelus endigendes alphabetisches Register zu Thomas von Aquin, welches also schließt: Expliciunt concordantie super totam summam fratris Thome super 4 scripta sententiarum et super summam contra gentiles secundum ordinem alphabeti. Hierauf beginnt eine solche Tabula super 4 scripta sententiarum mit dem ersten Stichwort: Absolvere; sie ist unvollendet

und bricht fol. 174^{v} ab. Diese beiden Tabulae sind schon dem Schriftcharakter des Codex nach älter als diejenige des Hervaeus de Cauda. Die Bezeichnung : fratris Thome weist schon auf die Zeit vor der Kanonisation des hl. Thomas hin. Auch der übrige Inhalt der Handschrift : der kurze Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne, die uns schon bekannten Concordantiae des Benedikt von Assignano und die Quodlibeta des Hervaeus Natalis lenken unsere Blicke in diese frühe Zeit. Diese beiden Tabulae finden sich auch in einer jüngeren Handschrift der Wiener Hofbibliothek, im *Cod. lat.* 4593 (s. XV). Die erste mit : De abstinentia beginnende Concordantia super summam fratris Thome super 4 scripta sententiarum et super summam contra gentiles erstreckt sich von fol. 1^{r}–163^{v}. Auf fol. 165^{v} beginnt « alia tabula super scriptum 4^{ti} mit dem initium : Absolvere ab excommunicatione, die fol. 168^{r} mit Christus schließt. Eine andere ausführliche Tabula in S. Thomam ist uns im *Cod. lat.* 4254, (s. XV) fol. 157^{r}–250^{v} aufbewahrt, welche mit Abraham beginnt und mit Zacharias schließt. Dieser ausführlichen Tabula ist eine Anweisung vorausgeschickt, die also beginnt : Quomodo directorium sequens seu tabula intelligi debeat ad libros S. Thome. De intellectu tabule compilate ad opus beati Thome de Aquino sciendum est, quod tabula primo remittitur ad summam theologie, que est divisa in tres partes. Es folgt dann eine genaue Einweihung in die Zitierweise der theologischen Summa. Dasselbe geschieht auch bezüglich der Summa contra gentiles : Item tabula remittitur ad summam contra gentiles que dividitur in quatuor libros etc. Dann berücksichtigt diese einführende Bemerkung noch De potentia, de veritate, tredecim quodlibeta, de virtutibus, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima. Eine wieder ältere Tabula findet sich im *Cod. lat.* 402 (s. XIV), fol. 29^{r}–47^{r}. Die Überschrift : Tabula super aliquos libros sancti Thome ist von späterer Hand, das Werk selber ist von einer Hand aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben. Das erste Stichwort ist Abraham, das letzte Christus (Xristus). Diese Handschrift stammt aus der Wiener Dominikanerbibliothek. In dem alten Katalog dieser Bibliothek aus dem Jahre 1513 sind auch noch andere Tabulae in S. Thomam verzeichnet, darunter eine Tabula super summam scripta et contra gentiles S. Thome.[1] Außer der Wiener Hofbibliothek weisen auch andere Bibliotheken Deutschlands und Österreichs solche Tabulae auf. Die

[1] Vgl. *Th. Gottlieb*, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs. I. Band : Niederösterreich. Wien 1915, 289 Anm. 360.

Stiftsbibliothek von Reun z. B. bietet uns im *Cod.* 41 (s. XIV), fol. 68v bis 120r eine Tabula, welche gleich derjenigen des Hervaeus de Cauda mit Abstractio beginnt, aber mit einem anderen Stichwort, mit Zelus schließt.

Zur Identifizierung der in den beiden Wiener Handschriften, Codd. lat. 1542 und 4593, zuerst stehenden Tabula zur theologischen Summe, zum Sentenzenkommentar und zur Summa contra Gentiles gibt eine *Münchner Handschrift* den Schlüssel. Clm. 18930 (s. XV) enthält von fol. 1r–74v diese mit De abstinentia beginnende Tabula. Auf fol. 1r ist sie in der Überschrift bezeichnet als Tabula sancti Thome de Aquino bona super dicta S. Thome de Aquino ordinis predicatorum. Der Kolophon auf fol. 74v gibt uns erwünschten Aufschluß über den Autor : Explicit tabula super totam summam fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum etiam contra gentiles et super quatuor scripta sententiarum eiusdem fratris Thome fratris *H. dicti Koflin* ordinis predicatorum domus Constantiensis. Dieses Explicit ist ohne Zweifel nach einer alten Vorlage abgeschrieben. Die Bezeichnung : fratris Thome weist auf die Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten hin, wie wir dies ja auch bei den Wiener Handschriften wahrgenommen haben. Der Verfasser ist ein deutscher Dominikaner aus dem Kloster Konstanz, H. (vielleicht Henricus) dictus Koflin. An das Werk selbst schließen sich Inhaltsverzeichnisse an. Auf fol. 80v gibt die Schlußbemerkung Mitteilung über den Schreiber : Et est finis huius operis anno domini MCCCC sexagesimo sexto per fratrem Stephanum professum in Tegernsee de Landaw. Ein viertes Exemplar dieser Tabula super totam summam Thome, quatuor scripta et contra gentiles befindet sich im *Cod.* 58 (s. XV) des *Balliol College* zu Oxford.

Wenn wir an diese literarhistorischen Nachweise ein Wort allgemeiner Würdigung anfügen wollen, so reihen sich diese Tabulae in S. Thomam in eine damals sehr verbreitete Literaturgattung ein. Hugo von St. Cher hatte die erste Verbalkonkordanz zur Heiligen Schrift verfaßt, eine Reihe bisher noch unbekannter Tabulae zu den aristotelischen Schriften, alphabetische Aristoteleslexika, auf die ich anderswo näher hingewiesen habe, waren zur Erleichterung des Aristotelesstudiums schon im 13. Jahrhundert entstanden, Tabulae, alphabetische Register zu den Werken der Kirchenväter und auch früherer Scholastiker waren in großer Zahl entstanden. Der Franziskaner Andreas Curtili z. B. hat eine alphabetische Tabula, eine « Tabula originalium collecta per modum concordantiarum » zu den Vätern

und einzelnen Theologen der Frühscholastik verfaßt, die uns in Cod. Scaff. VI n. 113 der Biblioteca Antoniana zu Padua erhalten ist. Einen alphabetischen Sachindex zu Augustinus hat unter dem Titel Milleloquium S. Augustini Augustinus Triumphus von Ancona begonnen. Sein Schüler Bartholomaeus Simonis de Carmis hat dieses Werk zu Ende geführt und auch ein ähnlich angelegtes Milleloquium S. Ambrosii geschrieben. Auch zum Dekret und den Dekretalen wurden solche Tabulae angefertigt. Wenn wir die mittelalterlichen Bibliothekskataloge, z. B. die von Fr. Ehrle veröffentlichten Inventare der päpstlichen Bibliothek aus dem 14. Jahrhundert durchsehen, können wir uns von der Mannigfaltigkeit dieser Tabulaliteratur eine Vorstellung machen. [1] Aus dieser vielgestaltigen Literaturgattung sind nun die Tabulae zu den Werken des hl. Thomas eine besondere Erscheinung. Wenden sich die anderen, namentlich biblischen und patristischen Tabulae vielfach an weitere Kreise, so stehen diese Thomastabulae ausschließlich im Dienste der strengen Wissenschaft, sie wollen das Studium der Werke des hl. Thomas erleichtern. Die uns bekannten Verfasser derselben gehören dem Dominikanerorden an. Wir dürfen deswegen in diesen Thomasindices in erster Linie Hilfsmittel für das durch die Ordensgesetzgebung so warm betonte Thomasstudium in den Schulen dieses Ordens sehen. Indessen leisteten diese Tabulae nicht bloß dem Schüler, der in die littera ac mens des thomistischen Systems sich einarbeiten wollte und sollte, gute Dienste, sie fanden auch noch Verwertung seitens der bereits in der thomistischen Gedankenwelt längst heimisch gewordenen Theologen, welche schriftstellerisch das Gesamtgebiet der thomistischen Spekulation oder Teilausschnitte daraus bearbeiten wollten. So beruft sich kein geringerer als *Johannes Capreolus*, der Princeps Thomistarum, dessen monumentales Werk doch von einer Kenntnis und Beherrschung des ganzen thomistischen Schrifttums zeugt, wie nicht leicht ein anderes Werk, sich gelegentlich auch auf eine : « alia tabula ». [2] Wir müssen uns in die Zeiten hineindenken, in denen man lediglich auf Handschriften angewiesen war und nicht die bequemen Mittel der Orientierung hatte, wie sie dem modernen Forscher zur Verfügung standen. Es wird auch heutzutage beim Thomasstudium derjenige, der sich gründlich in

[1] *Fr. Ehrle*, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum I Romae 1890, 257 448 572.

[2] Item Quodlibeto 9 qu. 2 a. 3 vel Quodlib. 2 secundum aliam tabulam I. d. 22 qu. 1 a. unicus (Ed. Pègues et Paban II, 168).

allen Werken des hl. Thomas durch fortgesetztes, nachdenkliches Studium eingearbeitet, auch wieder zur Tabula aurea des Petrus von Bergamo greifen, so gut wie der Aristoteleskenner des Index Aristotelicus von Bonitz nicht entraten kann.

Eine Wahrnehmung drängt sich uns noch beim Betrachten dieser Tabulae auf. Es ist dies das Bestreben, eine Frage möglichst im Lichte aller wichtigen Parallelstellen in den Werken des Aquinaten zu erörtern, die geistige Einstellung auf alle Werke, oder doch auf alle größeren Werke des hl. Thomas, wenn auch sachgemäß der theologischen Summa eine bevorzugte Stelle eingeweiht wird. Von einem gesunden methodischen Empfinden zeugt jedenfalls auch der besondere Nachdruck, den man auf die Summa contra Gentiles gelegt hat. Es treten in diesem Werke uns ja die metaphysischen Perspektiven der thomistischen Weltbetrachtung in einer ganz besonders reinen und klaren Form gegenüber. Wir gewahren auch bei Capreolus eine ausgiebige Benützung dieses Werkes. Auch in der Exzerpten- und Abbreviaturenliteratur konnten wir mehrere auf die Summa contra gentiles bezugnehmende Erscheinungen feststellen.

Es sind trockene und dürre Materialien aus der Frühzeit der Thomistenschule, diese Abbreviationes, Concordantiae und Tabulae, die wir in den vorhergehenden Darlegungen literarhistorisch aus den Handschriften festgestellt und in ihrer sachlichen Bedeutung und Tragweite als Hilfsmittel des Thomasstudiums gewertet haben. Und doch bei näherem Zusehen spricht aus diesen vielfach schematischen und mechanischen Zusammenstellungen eine hingebende Liebe zum hl. Thomas und seinem Schrifttum. Alle diese Arbeiten sind aus dem Bestreben hervorgegangen, die Studierenden namentlich des Predigerordens mit der littera et mens, mit dem Texte und dem Gedankengang der thomistischen Werke, vor allem der Artikel der theologischen Summa vertraut zu machen und die Schwierigkeiten, die bei dieser gedächtnis- und verstandesmäßigen Aneignung der Schriften des englischen Lehrers sich zeigen konnten, aus dem Wege zu räumen. Gesunde pädagogisch-didaktische Gesichtspunkte haben die Verfasser dieser Arbeiten geleitet. Die Sorge für die novitii sacrae doctrinae, der der hl. Thomas im Prologus seiner Summa theologica so schönen Ausdruck verleiht [1], ist auch auf die Thomistenschule übergegangen

[1] Vgl. *M. Grabmann*, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br., 1919, 48 ff.

und hat auch in der Gesetzgebung des Predigerordens über das Thomasstudium ihren Ausdruck gefunden.[1] So können wir in diesen Abbreviationes, Concordantiae und Tabulae wertvolle und interessante Erscheinungen und Formen in der Geschichte der Technik und Methodik des Thomasstudiums und der Thomasinterpretation sehen. Es sind dies altehrwürdige Denkmäler der Liebe zum hl. Thomas und des Strebens, die lernbegierige theologische Jugend mit Wortlaut und Inhalt der Lehre des hl. Thomas vertraut zu machen, deren Eigenart in der Liturgie des Dominikanerordens in den schönen Worten sich ausspricht : Stilus brevis, grata facundia : celsa, clara, firma sententia.

NACHTRAG

1. Zu P. Fr. Pelsters S. J. Abhandlung : De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquin. Gregorianum IV (1923), 72-105.

Nachdem der die Concordantiae behandelnde Teil dieser Abhandlung schon gedruckt war, ist die dort selbst schon angekündigte Abhandlung von *P. Fr. Pelster S. J.*: De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino, erschienen. Mit großer Gründlichkeit und mit kritischem Scharfsinn behandelt Pelster hier die Echtheit und Abfassungszeit dieser mit : « Pertransibunt plurimi » beginnenden Concordantia, bespricht deren Bedeutung und gibt im Anhang aus Cod. 238 der Genovevabibliothek zu Paris jenen Teil der Abhandlung, « der im Druck nicht vorhanden ist ». P. Pelster hatte hier offenbar nur die Ausgabe der Werke des hl. Thomas von Parma, die ihm in der vatikanischen Nachschlagebibliothek zur Hand war, vor sich. In der Pariser Ausgabe von Vivès (XXVIII, 573-574) ist auch dieser Teil abgedruckt und zwar, wie ich aus dem Vergleiche mit dem von P. Pelster gegebenen Texte ersehen konnte, auf Grund der gleichen Pariser Handschrift. Ich kann hier auf die Fülle des Interessanten und Neuen in dieser Abhandlung von P. Pelster, die auch zur Textverbesserung der Concordantia wertvolle Beiträge liefert, nicht eingehen, ich will nur mir die Frage vorlegen und beantworten, ob durch die Darlegungen P. Pelsters endgiltig der Beweis dafür, daß wir hier eine echte Schrift des hl. Thomas vor uns haben, erbracht ist. Nach mehrmaligem Durcharbeiten der Abhandlung und Abwägung aller Gründe pro et contra bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß der hl. Thomas diese Concordantia nicht verfaßt hat.

[1] Vgl. *Vinc. M. Fontana* O. P., Constitutiones, declarationes et ordinationes Capitulorum generalium S. Ord. Praedicatorum, Romae 1668. I. Pars, tit : De doctrina S. Thomae, p. 192-199.

Vor allem erscheinen mir nach wie vor die äußeren Gründe und Kriterien, auf die ich in scholastischen Echtheitsfragen das Schwergewicht verlege, nicht ausreichend zu sein, um diese Concordantia dem hl. Thomas mit Sicherheit zuteilen zu können. Einmal erwähnen die alten Kataloge der Thomasschriften diese Concordantia nicht. Das « dicitur fecisse » bei Tolomeo von Lucca kann ich nicht in dem von P. Pelster vertretenen Sinne, daß Tolomeo diese Schrift nicht aus eigener Anschauung gesehen habe, auffassen. Da die ältesten Handschriften : Cod. 238 der Bibliothek von Ste. Geneviève zu Paris und Cod. 491 zu Brügge diesen Traktat anonym enthalten und erst Handschriften des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts, also einer Zeit, in der eine Fülle unechter Opuscula Thomas in den Handschriften zugeteilt werden, diese Concordantia unter dem Namen des hl. Thomas bringen, so scheint mir das handschriftliche Zeugnis nicht « eine so hohe Wahrscheinlichkeit zu sichern, daß nur schwerwiegende innere Gründe dieselbe zerstören können » (p. 81). Ein viel durchschlagenderes Gegenzeugnis ist meines Erachtens immer noch die oben erwähnte Äußerung in der anderen von P. Pelster dem Thomas von Sutton, von P. Mandonnet und mir dem Benedikt von Assignano zugeschriebenen Concordantia : Ad hoc dicitur in quodam opusculo quod ei imponitur quamvis non multum videatur stilus et intentio sua in illo opusculo expressa.

Was nun die inneren Kriterien betrifft, so möchte ich aus der Wiederholung bestimmter Worte und Redewendungen bei demselben Anlaß keinen Schluß auf den Autor ziehen. Das « Consequenter » zu Beginn eines neuen Punktes, auf das P. Pelster (p. 82) verweist, ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des hl. Thomas. Ich habe in den von mir aufgefundenen Aristoteleskommentaren des Siger von Brabant in fortwährender Wiederkehr die Wendung : Consequenter queritur wahrgenommen. Ich habe bei mehrmaliger Lektüre der Concordantia gerade vom stilistischen Standpunkte aus mich immer mehr in dem Eindrucke bestärken lassen, daß der hl. Thomas nicht der Verfasser ist. Wenn man auch noch so viele Härten und Dunkelheiten des Stiles aus dem verderbten Text des Druckes erklären kann, so ist doch die ganze Formgebung dieser Concordantia des hl. Thomas auf dem Höhepunkt seines Schaffens nicht würdig Sätze wie z. B. : Unde cum ventum fuisset ad solutionem rationum utriusque partis, illam de infinitate animarum aliis praetulimus in difficultate, non quod difficile sit ei respondere, sed quia tot in eius solutione passi maius inconveniens, quam ipsa praetendat, stehen doch zu der lichten, klaren, einfachen Darstellungsform des hl. Thomas in starkem Kontrast (cap. 31). Große Bedenken gegen die Autorschaft des hl. Thomas bereitet mir folgender Satz : Ubi autem de frui dictum est, intitulabatur liber de Spiritu et Anima Augustini ; in quaestione vero de anima dictum est, quod ille liber cuiusdam Cisterciensis est ; quae simul stare non possunt ; ideo ultimum veracius dictum putamus (c. 17). So kann nicht gut der hl. Thomas selber schreiben, für den der pseudo-augustinische Charakter dieses Liber de spiritu et anima eine an vielen Stellen (De verit. q. 15 a. 1 ; q. 25 a. 3 ad 2^{m} ; q. 26 a. 5 ad 7^{m}, S. Th. I q. 77 a. 8 ad 1^{m}, De anima a 9. ad 1^{m} ;

a. 12 ad 1m; a. 19 ad 3m, De spiritualibus creaturis a. 3 ad 6m) ausgesprochene wissenschaftliche, historische Überzeugung geworden war. So kann nur ein Fremder schreiben, der bei zwei sich widersprechenden Äußerungen der zeitlich späteren den Vorzug gibt. Ein inneres Kriterium gegen die Echtheit der Concordantia scheint mir auch die lange Einleitung über das lumen naturalis rationis und lumen fidei zu sein. Der hl. Thomas kommt in seinen opuscula meist rasch mit wenigen Sätzen in medias res. Überhaupt komme ich über das Gefühl nicht hinweg, daß es der ganzen seelischen Verfassung und geistigen Einstellung des Heiligen nicht recht entspricht, am Schlusse seines Lebens, bei oder nach Abfassung der Tertia diese Concordantia zu schreiben. Freilich ergibt sich hier die Frage und Schwierigkeit: Wie ist es dann verständlich, daß der Verfasser sich immer wieder auf das bestimmteste als mit Thomas identisch erklärt. P. Pelster sieht in diesem Moment den wichtigsten, ausschlaggebenden Punkt und hebt als besonders markanten Text folgenden Satz hervor: «et in hunc defectum venerunt Averroystae Parisienses nostris temporibus, contra quos scripsimus librum de unitate intellectus». «Bestimmter kann wirklich ein Selbstzeugnis kaum lauten» (p. 81). Ich kann aber trotzdem diesen Punkt nicht als absolut durchschlagend betrachten und mir ganz gut vorstellen, daß diese persönliche Fassung und Formung des Schriftchens eine literarische Einkleidung und Fiktion ist. Ein Dominikaner, der die Konkordanz verschieden lautender Texte des hl. Thomas herstellen wollte, konnte ganz wohl den Heiligen selbst persönlich redend und handelnd einführen und diesen Ausgleich seiner Lehre vornehmen lassen. Eine Parallele einer solchen «Fälschung» ist die vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene pseudo-boethianische Schrift De disciplina scholarium, in der Boethius eingeführt wird, wie er die Studienverhältnisse an der Pariser Universität sich ansieht und beurteilt. P. Pelster bemerkt zutreffend: «Echtheit oder Fälschung verraten sich nicht selten durch scheinbar unvorsichtige Nebensachen» (p. 82). Tatsächlich finden sich in der Concordantia Stellen, an welchen der Verfasser aus seiner Rolle fällt und von Thomas in der dritten Person spricht. Einen solchen Text führt P. Pelster selbst auf, ohne aber daraus diese Folgerung zu ziehen: «Hoc igitur dictum est, *quia nondum venerat* ad ostendendum potentiam non multiplicare individua» etc. (p. 98, Anm. 3). P. Pelster schreibt nach venerat in Klammern: unpersönlich, wie Thomas auch ventum est gebraucht. Mir erscheint es ausgeschlossen, daß venerat hier wie auch anderswo bei Thomas unpersönlich (= man war noch nicht dazu gekommen oder es kam noch nicht zur Erörterung) gebraucht ist. Ventum est entspricht in einer solchen Anwendung dem Sprachgebrauch, venerat aber nicht. Den Text, den P. Pelster hier gibt, ist der gute, aus der Handschrift der Genovevabibliothek entnommene Text. In den Druckausgaben steht: nondum inventum erat aliquid ad ostendendum, was allerdings keinen Sinn gibt. Ich erkläre mir, wie gesagt, dieses: nondum venerat daraus, daß der Verfasser hier aus seiner Rolle gefallen ist und von Thomas in der dritten Person spricht. Ich fand noch eine zweite ähnliche Stelle: Et ideo omnes partes *dicit* in potentia esse in toto, non respectu totius, sed ut per se sunt actu et utrumque

verum est (cap. 25). Auch hier hat sich der Verfasser vergessen und von Thomas in der dritten Person geredet.

Soeben hat sich P. *Mandonnet* in seiner inhaltsvollen Untersuchung über die Kanonisation [1] des hl. Thomas mit den Darlegungen P. Pelsters über Thomas von Sutton, als Verfasser der größeren sonst meist dem Dominikaner Benedikt von Assignano zugeteilten Concordantia und über die Concordantia dictorum Thomae, ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquin kurz befaßt. P. Mandonnet hält daran fest, daß Benedikt von Assignano eine Concordantia und zwar die mit: Veritatis et sobrietatis verba eloquar, beginnende, zeitlich spätere Concordantia verfaßt habe. P. Mandonnet kann sich hiefür auf ein bisher nicht verwertetes Zeugnis berufen. Der Dominikanerhistoriker Girolamo Borselli († 1497) hat in seiner im Cod. lat. 1999 erhaltenen Chronica magistrorum generalium ordinis Fratrum Praedicatorum zum Jahre 1318 folgende Bemerkung: Floruit hoc tempore, vir profundae scientiae et subtilis ingenii, Fr. Benedictus Cumanus, qui assignatus fuit Parisiis hoc anno ad legendas Sententias, Provinciae Lombardiae. Hic postmodum fuit Episcopus Comensis, et primus edidit Concordantias dictorum B. Thomae, *quas juvenis vidi in conventu Comensi*. In Bezug auf die andere ältere Concordantia bleibt P. Mandonnet auch nach dem Erscheinen von P. Pelsters Abhandlung, der er « observations exactes sur la nature de ce pseudépigraphe » nachrühmt, auf seiner frühern Ansicht bestehen, daß dieses Werk nur durch eine « fiction littéraire » sich als von Thomas selbst verfaßt ausgibt, in Wirklichkeit aber nicht sein Werk ist. Auch mich konnten die von P. Pelster für seine These entwickelten Gründe, so beachtenswert sie auch sind und so viel des Neuen und Interessanten sie auch bieten, nicht von meiner Anschauung abbringen, daß der hl. Thomas dieses Werk nicht geschrieben habe. Es wäre schließlich auch nützlich, einmal die in den Werken des englischen Lehrers vorkommenden Selbstverbesserungen mit diesen Concordantiae zu vergleichen.

2. Die Concordantia im Cod. Electoral. 852 der Berliner Staatsbibliothek.

Zu den sechs von mir beschriebenen und gewürdigten Concordantiae möchte ich noch eine spätere nachtragen, die im Cod. Electoral. 852 (s. XV) der Berliner Staatsbibliothek, fol. 55r–97r uns erhalten ist. V. Rose [2] gibt uns in seiner eingehenden Beschreibung dieser der Hauptsache nach im Jahre 1458 gefertigten Handschrift über diese Concordantiae folgende Mitteilungen. Das Initium (fol. 55r) ist folgendes: Verba prudentium statera ponderabuntur. Eccli. 21. Nonnulli ipsa verba doctrine sancti Thome, qua multum utitur Ecclesia, non satis diligenter ponderantes existimant ea sibi invicem repugnare in passibus operum plurimis. Unde mihi quidam oblatus est libellus continens XLV articulos. .... Es werden

[1] *P. Mandonnet* O. Pr., La canonisation de Saint Thomas d'Aquin. Extrait des Mélanges Thomistes publiés à l'occasion du VIe Centenaire. Paris-Kain 1923, 46 f.

[2] *V. Rose*, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin II, 2 Berlin 1903, 990.

diese 45 Diskordanzen einzeln aufgeführt und in eingehender Darlegung als nur scheinbare Widersprüche nachgewiesen. Auf fol. 95r schließt diese Concordantia, deren nähere Untersuchung ich mir auf eine spätere Gelegenheit versparen muß, mit den Worten : .... ad divinam visionem et dilectionem, in quibus consistit beatitudo supernaturalis essentialis, ad quam perducat nos Jesus Christus Dominus noster in secula benedictus. Nach einer leeren Zeile Zwischenraum folgt die Bemerkung : Premisse concordantie, quia non satis sunt digeste, invitant magistros illuminatos ad determinandum discretiores concordantias quam sint ipse. Hierauf lesen wir wiederum nach einer leeren Zeile Zwischenraum : Quidam alius deinde obtulit cedulam continentem adhuc alios articulos contradictionis apparentis in doctrina Sancti Thome. Auf fol. 97r schließt diese Ergänzung zu der vorausgehenden Concordantia mit den Worten : Patet ergo, quod Sanctus Thomas non est de contrarietate reprehensibilis in hac materia.

3. Literaturnachträge.

Zu der am Anfang unserer Untersuchungen angeführten Literatur über die älteste Thomistenschule seien der Vollständigkeit halber folgende inzwischen erschienene Veröffentlichungen nachgetragen : Kardinal *Franz Ehrle* S. J., Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae. Festschrift zum 70. Geburtstag von Cl. Baeumker, Münster 1923, 1–63. *M. Grabmann*, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di filosofia neo-scolastica XV (1923), 97–155. *M. Grabmann*, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1922, 3. Abhandlung, München 1922 *M. Grabmann*, De summae D. Thomae Aquinatis theologicae studio in Ordine fratrum Praedicatorum jam saec. XIII et XIV vigente. Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 151–161. Eine ausführliche Abhandlung : Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens veröffentliche ich in der von P. Mag. Sadoc Szabó O. Pr., dem Rektor des Collegium Angelicum in Rom, zum Thomasjubiläum herausgegebenen Festschrift : Xenia Thomistica.

Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen.[1]

Von L. WRZOL, Weidenau, Tschechisch-Schlesien.

I. Der historische Ursprung der Hauptsündenlehre.

Im Jahre 1893 hat Otto *Zöckler* dem Lehrstück von den sieben Hauptsünden eine eingehende historische Untersuchung gewidmet.[2] Er geht den ersten Spuren dieses Lehrstückes in der Heiligen Schrift, in der heidnischen Literatur und Philosophie und bei den Kirchen schriftstellern nach und verfolgt dann seine Geschichte von Evagrius und Kassian an bis in die Neuzeit. Seither hat vor allem der fleißige Erforscher des alten Mönchtums, Stefan *Schiwietz* (Rybnik), wertvolle Nachträge und Ergänzungen zu Zöcklers Arbeit beizubringen und manchen neuauftauchenden Irrtum zu berichtigen vermocht.[3] Kleinere Beiträge lieferten *Zieliński*, *Gothein*, *Reitzenstein*.[4]

Keinem der bisherigen Bearbeiter ist es aber gelungen, mit einiger Sicherheit den eigentlichen Ursprung dieses uns jetzt so geläufigen Katechismusschemas aufzuzeigen. Ich stieß auf die Frage, als ich den Quellen für Kassians Psychologie in der zeitgenössischen und älteren griechischen Literatur nachspürte. Was ich fand, dürfte

[1] Schluß der Abhandlung über die Psychologie des Johannes *Cassianus* in « Divus Thomas », Serie II, Bd. V, VII und IX.

[2] *Zöckler*, « Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und Sittengeschichte ». München 1893 (Bibl. u. kirchenh. Studien, 3. Heft).

[3] *Schiwietz* St., « Die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griech. Philosophie. » Katholik 1903, II. — « Stammt das christl. Hauptsündenschema aus der Planetenlehre ? » Theol. u. Gl. 1912.

[4] *Zieliński*, Marginalien. Philologus, Bd. 64, Neue Folge, Bd. 18 (1905) — *Gothein* M., Die Todsünden. Arch. f. Religionswiss. X (1907). — *Reitzenstein*, Poimandres, Stud. z. griech.-ägypt. und frühchristl. Literatur.

wohl das Problem des historischen Ursprunges unseres Hauptsündenschemas einer endgiltigen Lösung wesentlich näher rücken.

Das gegenwärtig übliche Schema der sieben Hauptsünden mit der Aufeinanderfolge superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia (Merkwort: *saligia*), scheint dem Katechismus des sel. Petrus *Canisius* zu entstammen. *Zöckler* [1] führt es auf die Summa theol. des hl. *Thomas* v. Aquin zurück (I-II q. 84 a. 4), aber mit Unrecht. Die Lyoner Ausgabe der S. theol. (fol. 1686), die Zöckler benützte, enthält offenbar eine Glosse, die neueren, besseren Ausgaben unbekannt ist. Die Reihenfolge der Sünden im *Saligia*schema entspricht auch nicht dem Gedankengange der zitierten Stelle. Ferner kennt der hl. Thomas weder im Sentenzenkommentar (II d. 42 q. 2 a. 3) noch in der ausführlichen Abhandlung über die Hauptsünden De malo q. 8 ss. diese Reihenfolge.

Alle mittelalterlichen Autoren kennen aber nur die sieben Hauptsünden des gegenwärtigen Schemas und alle ohne Ausnahme berufen sich auf die Autorität des hl. Gregor des Großen, der in seiner Expositio in l. Job (Moralia) l. 31, c. 45, n. 87–90 [2] dieses Lehrstück behandelte, wobei er das bis dahin übliche Achtlasterschema in ein siebengliedriges verwandelte.

Denn vor dem hl. Gregor kannte man nicht sieben, sondern acht Hauptlaster und zwar: die Eßgier (gastrimargia), Unkeuschheit (luxuria), Habsucht (avaritia), Zorn (ira), Traurigkeit (tristitia), Verdrossenheit (acedia), Eitelkeit (cenodoxia, vana gloria) und den Hochmut (superbia).

Für das lateinische Abendland ist nun die ursprüngliche Quelle dieser Lehre zweifellos der ehrwürdige Abt von Marseille, Johannes Cassianus († 435). Durch sieben Jahre hatte er in seiner Jugend unter den Anachoreten in Ägypten geweilt und ihre Lehren und Gebräuche in zwei Werken der Nachwelt überliefert: 1. « Zwölf Bücher über die Einrichtungen der Klöster und über die Heilmittel gegen die acht Hauptlaster. » 2. « Gespräche mit den Vätern » (Conlationes), 24 Bücher.

Den acht Hauptlastern sind die Bücher V–XII der Instituta und die V. Conlatio gewidmet. Diese Conlatio ist nicht etwa eine Zusammenfassung der acht Bücher der Instituta, sondern sie gruppiert und klassifiziert die Hauptsünden, erforscht ihre gegenseitige Verwandt-

[1] l. c. 73.
[2] Migne PL. 76, 620 ss.

schaft und Abhängigkeit und begründet aus der Heiligen Schrift auch die Achtzahl derselben.

Kassian ist nicht der Schöpfer der Achtlasterlehre. Er selbst legt seinem Gewährsmann, dem Abt *Serapion* (von Arsinoe) die Worte in den Mund, es sei *allgemeine* Lehre, daß es acht Hauptlaster gebe [1], oder er beruft sich auf die traditiones seniorum. [2] *Zöckler* möchte jenen Serapion für den Urheber der Achtlasterlehre halten, übersieht jedoch, daß Serapion selbst sie bereits als « cunctorum sententia » bezeichnet, und obendrein auch seinen eigenen Gewährsmann, einen gewissen Abt *Theon* nennt, der ihn über das Laster der Eßgier und « die Tyrannei der geheimen Gedanken » unterrichtet habe. Als « Lastergedanken » (λογισμοὶ πονηροί) werden aber in der griechischen Mönchsliteratur eben die Hauptsünden bezeichnet.

Eine schriftliche Fixierung jener Mönchsüberlieferungen in spruchhafter Form hat uns zuerst ein gelehrter Mönch aus der skythischen Wüste, *Evagrius* Ponticus († um 400) hinterlassen. Geschaffen hat auch er das Schema nicht, denn auch er beruft sich ausdrücklich auf ältere Überlieferungen. [3] Die Werke des Evagrius kannten wir nur unvollständig, solange die syrischen Übersetzungen nicht durchforscht und veröffentlicht waren. Erst *Frankenberg*, der Herausgeber und Rückübersetzer des syrischen Evagrius, hat in das Chaos des Evagrianischen Nachlasses (Migne PG 40) Ordnung gebracht. [4] Jetzt wissen wir, daß nicht der sog. *große Antirrhetikos* die Urschrift über die Hauptlaster ist, sondern das Schriftchen « *Über die acht Lastergedanken an Anatolius* » (*der kleine Antirrhetikus*), welches wieder zusammen mit den « Capita practica ad Anatolium », dem « Liber practicus » und dem neu aufgefundenen « Gnosticus » *ein* Werk bildete, nämlich das « *Monachikon* ». Die Achtlasterlehre umfaßte im Monachikon die Kap. 6–15. Der « (große) Antirrhetikus », den wir erst durch Frankenbergs syrische Ausgabe kennen, ist eine umfangreiche Zusammenstellung von Schriftstellen, die dem Mönch als « Entgegnungen », also als Schutzwaffen und Heilmittel gegen die Einflüsterungen des Teufels zur Verfügung stehen sollen. Der Dämon ist es ja, der uns die bösen Gedanken (λογισμοὶ πονηροί) eingibt

[1] Conl. V, 18, CSEL. XIII, p. 143.
[2] Inst. praef. 7, CSEL. XVII, p. 6; V, 2, § 1, p. 82.
[3] Cap. pract. ad Anatol. *Migne*, PG. 40, 1221 C.
[4] *Frankenberg*, Evagrius Ponticus. (Abhandl. d. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. Folge XIII, 2). Berl. Weidmann, 1912, 4 f.

und uns so in mannigfachster Weise zu den acht Hauptlastern reizt. Der große Antirrhetikus beruft sich bereits auf die kleine Abhandlung über die Hauptlaster im Monachikon.

Ob Kassian literarisch von Evagrius abhängig ist, ist nicht völlig sicher. Vielleicht lassen sich die außerordentlich engen Berührungen in ihrer Lehre doch noch durch die «traditiones seniorum», aus denen sie gemeinsam geschöpft haben, erklären. Für wahrscheinlicher halte ich, daß Kassian die Schriften des Evagrius gekannt, sie aber mit großer Selbständigkeit verwertet hat.

Die dritte Urschrift über die acht Hauptlaster, «Über die acht Geister der Bosheit» des *Nilus Asceta* (Migne PG. 79), ist von Evagrius abhängig.

a) Die Hauptlaster und die Dreiteilung der Seele.

Kassian faßt die acht Hauptlaster als Erkrankungen der drei Seelenteile auf. Hochmut und eitle Ruhmsucht sind Krankheiten des *vernünftigen* Teiles, an Zorn, Traurigkeit und Überdruß erkrankt der *mutartige*, an Eßgier, Unkeuschheit und Habsucht der *begehrliche* Teil der Seele. [1]

Schon *Schiwietz* hat eine Parallele zu dieser Kassianstelle bei Evagrius gefunden. [2] Es handelt sich um Cap. pract. ad Anatol. 61 (col. 1236 B), wo in echt platonischer Weise die Kardinaltugenden auf die drei Seelenteile bezogen werden. Schiwietz meint nun, nicht mit Unrecht, wie wir noch zeigen werden, in den acht Hauptlastern Gegensätze zu den Kardinaltugenden finden zu können.

Es bedarf aber solch indirekter Zeugnisse gar nicht, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß Kassian die Verteilung der Laster auf die Seelenteile bei Evagrius schon vorgefunden hat.

In den durch Frankenberg veröffentlichten Evagriusbriefen finde ich folgende Stelle: «Jedes Laster (κακία) entstammt naturgemäß entweder dem *vernünftigen* oder dem *mutartigen* oder dem *begehrlichen* Teil.» [3]

Aber auch die bisher schon bekannten Evagriusschriften lassen über diesen Lehrpunkt keinen Zweifel. Schon einige Zeilen nach der

[1] Conl. XXIV, 15 (p. 690 s.).
[2] L. c. Katholik 1903, II, 318 f.; Theol. u. Gl. 1912, 381 f.
[3] l. c. p. 587, 2, 172 b β; vgl. auch besonders l. c. p. 593 D δ und *Centur.* III, 59, p. 229.

von Schiwietz zitierten Stelle lesen wir: « Es kann der Mensch die leidenschafterregenden Erinnerungen nicht beheben, wenn er nicht sorgsam auf die ἐπιθυμία und den θυμός achtet .... denn aus diesen beiden Affekten (πάθη) entspringen *fast alle* die dämonischen *Lastergedanken* [1], die den νοῦς in's Verderben .... stürzen. » [2] Ausdrücklich werden dann genannt das Verlangen nach *Speise*, *Besitz* [3], (Ehre) und die Begierde des *Fleisches*. Wenn man ἐπιθυμία und θυμός besiegt habe, müsse man noch vor der eitlen Ruhmsucht sich hüten — also jener Leidenschaft, die Kassian ausdrücklich dem νοῦς zuweist. Die Apatheia erlange man (erst), wenn man *alle drei Seelenteile* dem göttlichen Seelenarzte zur Heilung und Reinigung anvertraut habe.

Ebenso werden Cap. pract. ad Anatol. 13 (col. 1224 D) zwei Hauptlaster, nämlich die Traurigkeit und Unzucht auf den mutartigen bezw. begehrlichen Seelenteil bezogen.

Übrigens liegt die Einteilung der Laster nach den Seelenteilen dem ganzen Aufbau der Capita practica überhaupt zugrunde: Von der ἐπιθμία beginnt schon Spruch 4 zu handeln [4]; darauf folgt die Abhandlung über die acht Lastergedanken [5]; Spruch 6 gibt die Heilmittel für alle drei Seelenteile an, Spruch 7–8 handeln von der Eßgier (7), der Besonnenheit (Keuschheit) (8) und der Geldliebe. Mit Spruch 10 beginnen die Laster des θυμός, nicht ohne einen Übergang: « Wer alle weltlichen Lüste (ἡδονάς) flieht, ist ein für die λύπη uneinnehmbarer Turm »; 11–12 sprechen von der ὀργή, 13–17 von der Stellung des θυμός zu den anderen Seelenteilen (wobei die λύπη ausdrücklich als Affekt des θυμός bezeichnet wird, c. 13), sowie des Zornes zu den anderen Affekten. Spruch 15 bezeichnet es als die φύσις θυμοῦ, für jede ἡδονή zu kämpfen, c. 18 als das Wesen der ἀκηδία, das φεύγειν τοὺς ἀγῶνας, womit auch sie als Krankheit

[1] Vgl. den Titel des kleinen *Antirrhetikus*: « Über die acht Lastergedanken » und c. 1, M. PG. 40, 1272.

[2] Cap. pract. 63, l. c. 1236 CD.

[3] Ich ziehe die Lesart χρημάτων (statt πομάτων) vor. Dies entspricht auch der wörtlich übereinstimmenden Stelle *Nilus*, De div. malignis cogit. 2 (M. PG. 79, 1201 D.). Zur Echtheit dieser Nilusstelle vgl. *Heussi*, Untersuchungen zu Nilus d. Asketen, Lpz. (Hinrich) 1917, 163 ff.; *Degenhart*, der hl. Nilus *Sinaita*, Münster 1915, 7 und 175.

[4] l. c. 1221 D.

[5] *Frankenberg*, l. c. 4.

des θυμός erwiesen ist. Spruch 20–21 endlich warnen vor der κενοδοξία und ὑπερηφανία, also vor Krankheiten des vernünftigen Teiles.

Auch die dem *Nilus* zugeschriebene Schrift «De diversis malignis cogitationibus», c. 16, spricht von den Anfechtungen und der ἀπάθεια des ἐπιθυμητικὸν μέρος und dann über die Anfechtungen des θυμός.[1] Ganz klar ist aber c. 21[2]: «Von den unreinen Dämonen greifen die einen den Menschen als Menschen, die anderen als unvernünftiges Lebewesen (ζῶον ἄλογον) an. Wenn die ersten sich nähern, dann flößen sie uns die Gedanken der Eitelkeit (κενοδοξία) oder des Hochmuts (ὑπερηφανία) oder des Neides .... ein. Solches berührt unvernünftige Wesen nicht. Wenn aber die anderen herankommen, dann erregen sie .... den θυμός oder die ἐπιθυμία.»

Der Zusammenhang der Achtlasterlehre mit der platonischen Seelenlehre ist damit wohl erwiesen. Aber woher die Achtzahl?

b) Woher stammt die Achtzahl der Hauptlaster?

1. *Die biblisch allegorische Deutung der Achtzahl durch Kassian.*

Über den Ursprung der Sieben- beziehungsweise Achtzahl der Hauptsünden ist schon viel geschrieben worden. Nachdem ich etwas Einblick in die Frage gewonnen habe, will es mir scheinen, daß es besser gewesen wäre, statt zum Teile etwas abenteuerliche Fahrten in die Astrologie zu unternehmen[3], sich lieber an den ausführlichsten Vertreter der Achtlasterlehre zu halten, nämlich an Kassian.

Kassian bringt uns ausdrücklich drei *biblische* Begründungen jener Achtzahl.

1. Das Volk *Israel* bedeutet allegorisch die gottsuchende oder *gottschauende* Seele[4], seine Feinde sind Feinde der Seele und der Kontemplation. Darum beruft sich Kassian auf die Siebenzahl der den Israeliten feindlichen kanaanitischen Völker[5], die im geistigen Sinne als die sieben Hauptlaster zu verstehen seien.[6]

[1] *Migne*, PG. 79, col. 1217 s.
[2] l. c. 1224.
[3] Die von *Zieliński*, l. c. herangezogene Stelle aus *Servius* (Aen. VI, 714) ist immerhin interessant. Sie ist ein Pendant zur allegorischen Deutung der Heiligen Schrift, von der ich gleich sprechen werde.
[4] Vgl. Conl. V, 23, § 2, p. 148; Conl. Praef. 4–5 und sonst.
[5] Deut. 7, 1–2.
[6] Conl. V, 16 ss., p. 140 ss.

Conl. V. 17, p. 143, fragt nun Germanus: « Wieso gibt es also acht Laster, die uns anfechten, da doch Moses sieben Völkerschaften aufgezählt hat, die gegen das Volk Israel streiten ? »

Vater Serapion antwortet [1], das achte Laster werde durch das Volk der Ägypter versinnbildet. Von den Ägyptern heiße es in der Heiligen Schrift, sie sollten von den Israeliten nicht, wie die kanaanitischen Stämme, vernichtet, sondern nur verlassen werden. Dadurch sei angedeutet, daß die Eßlust nicht vollständig beseitigt werden könne. [2]

Auch sonst werden die Feinde der gottsuchenden Seele mit den Feinden des auserwählten Volkes verglichen. So Inst. XII 22, § 1, p. 222: « Eine hochmütige Seele wird den Syrern (im geistigen Sinne), d. h. bösen Geistern überliefert und in die fleischlichen Leidenschaften verstrickt. » Insbesondere bringt Conl. III 19, § 2–3 (p. 91), in enger Berührung mit der oben zitierten Stelle (Conl. V. 16) denselben Vergleich: Der Kampf gegen die Laster sei versinnbildet durch den Kampf Israels gegen die kanaanitischen Völker. [3]

Ein Blick in die übrige Urliteratur über die acht Laster ergab folgende Berührungen:

Nilus, de divers. malignis cogit. 22. (M. PG. 79, col. 1225 A.), vergleicht den von den leidenschaftlichen Gedanken gepeinigten Menschen mit dem Volke Israel, das noch in der Wüste von fremden Völkerschaften bedrängt wird. Die Schrift « de octo spiritibus immundis » (M. PG. 79, col. 1145 A.) beginnt mit den Worten: « Das erste der Völker » (offenbar der Israel feindlichen Völker) « ist Amalek und die erste der Leidenschaften ist die Eßgier. »

Vollständige Klarheit in unserer Frage bietet aber Evagrius. Viele Stellen des Antirrheticus deuten den Kampf Israels mit den heidnischen Völkern allegorisch als Kampf der Seele mit den Leidenschaften oder Dämonen. So Antirrh. II 2: « Gegen den Geist der Traurigkeit, der in uns entsteht, infolge der vielen Versuchungen zur Hurerei: Wenn Du auf meine Stimme hören willst .... so will ich Deine Hasser hassen und Deine Feinde bedrängen. Denn mein Engel wird vor Dir hergehen und Dich führen gegen die Amoriter

[1] l. c. 17–19, p. 143 ss.
[2] l. c. 19, § 1, p. 144.
[3] Vgl. Conl. XXI, 18, § 3, p. 604; Conl. IV, 6, § 4, p. 101.

und Hethiter und Peresiter und Kanaaniter und Heviter und Jebusiter und Du wirst sie vertilgen. Exod. 23, 22 s. »[1]

Ähnliche Gedanken wiederholen sich namentlich in den Centurien, die geradezu eine Sammlung allegorischer Schrifterklärungen enthalten (bes. Bücher V–VI). Ich zitiere nur eine Stelle : « Wie dem sinnlichen Israel (d. h. Israel im Literalsinn) sinnliche Völker feindlich entgegenstehen, so dem geistigen Israel geistig verstandene Völker. »[2]

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die Urliteratur über die Hauptlaster auf der allegorischen Deutung von Deut. 7, 1–2 fußt.

2. Eine weitere biblische Quelle für die Achtzahl der Hauptlaster findet Kassian bei Matth. 12, 43–45.

Conl. V, 25, § 1, p. 148, heißt es : « Über diese acht Laster wird im Evangelium folgendes angedeutet : « *Wenn aber der unreine Geist von dem Menschen ausgefahren ist, wandert er durch dürre Orte .... Alsdann spricht er : « Ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin .... Dann geht er hin, nimmt sieben andere Geister mit sich, die ärger sind als er ....* » Siehe, wie wir dort von sieben Völkern lasen, nebst dem ägyptischen, von welchem die Söhne Israels weggezogen waren, so heißt es auch hier, daß sieben unreine Geister zurückkehrten, ungerechnet den, der .... von dem Menschen vorher ausgefahren war. »

3. Eine dritte Quelle ist Proverb. 26, 25 (LXX) : « Von diesem siebenfachen Zunder der Laster schreibt auch Salomon in den Sprüchwörtern : « *Wenn Dich Dein Feind mit lauter Stimme bittet, so gib ihm nicht nach, denn siebenfache Bosheit ist in seinem Herzen.* » Das heißt, wenn der überwundene Geist der Gastrimargie anfängt, Dir zu schmeicheln, daß Du ihn nun verdemütigt hättest und darum einwenig in der Strenge nachlassen könntest .... so laß Dich .... nicht umstimmen! .... Denn bald spricht der Geist .... : « Ich will zurückkehren in mein Haus .... und die sieben aus ihm hervorgehenden Geister werden für Dich ärger sein als jene Leidenschaft, die .... überwunden worden war. »[3]

Das war der Befund bei Kassian. Daß die Heranziehung der biblischen Gründe nicht *seine* Erfindung sei, legten schon die oben

[1] *Frankenberg*, l. c. p. 485. Vgl. *Antirrh.* IV, 5-6, p. 503; 9, 11–13, 18, 20, p. 505; VI, 7, p. 523; besonders VI, 9, p. 523; VIII, 13–14, p. 539.

[2] *Cent.* VI, 71, l. c. p. 401. Vgl. Cent. IV, 64, p. 303, V, 30, p. 331; 36, p. 333 und a.

[3] Conl. V, 25, 2.

zitierten Parallelen aus Nilus und Evagrius nahe. Wo war aber die Quelle zu suchen ? Was war natürlicher, als mit Rücksicht auf die allegorische Deutung der kanaanitischen Völker an die Begründer der allegorischen Schrifterklärung, an *Origenes, Klemens* und *Philo* zu denken, zumal sie gerade in Ägypten, der Heimat der Mönche, lebten.

Dorthin lenkte doch auch so vieles andere den Blick : Die Lehre von dem ätherischen Leibe der Seele und der Dämonen, die platonische Dreiteilung der Seele, das Ideal der Kontemplation und der ἀπάθεια.

Das Resultat der Untersuchung war ein überraschendes.

2. *Zusammenhang mit der allegorischen Schrifterklärung der alexandrinischen Exegeten.*

Daß *Philo* biblische Personen gern als Tugenden oder Laster deutet, ist allgemein bekannt. Er ist es nun, der — entgegen der biblischen Etymologie Gen. 32, 28 — den Namen Israel als « der Gottschauende » (ὁρῶν τὸν θεόν) deutet. Er tut es an unzähligen Stellen. Ich greife des Beispiels halber nur ein paar heraus : Legum allegor. III 4, n. 15 (edit. Cohn-Wendland I 116) ; de mut. nom. 12, n. 81 (III 171) ; de ebriet. 20, n. 82 (II 185) : Jakob sei der Name des Lernens und Fortschreitens, Israel, das Gottschauen, das ὄνομα τελειότητος. Das *Volk* Israel : Leg. alleg. III 12, n. 38 (I 121) ; III 75, n. 212 (I 160) ; τὸ ὁρατικὸν γένος : de migr. Abrah. 4, n. 18 (II 272) und 10, n. 54 (II 279).

Die den Israeliten feindlichen Stämme werden von Philo eben wegen dieser Feindschaft gegen die Gottschauung als πάθη gedeutet. So insbesondere *Ägypten*, das durchgängig, wieder an unzähligen Stellen, als γένος oder χώρα σώματος καὶ παθῶν auftritt. Pharao ist die παθῶν ἡγεμονὶς κακία [1] : Es kann niemand auch nur einige Seiten aus Philo lesen, ohne daß ihm gerade diese Deutung Ägyptens begegnete. Aus Ägypten fliehen heißt, vor der tötlichen menschlichen Leidenschaft zu Gott fliehen. [2] Das Pascha ist der « Durchgang » von den Leidenschaften zur Übung der Tugend. [3] Die fremden Völker, welche Israel beim Auszug aus Ägypten begleiten, das sind

[1] Leg. alleg. III, 12, n. 38 (Cohn-Wendland, I, 121) ; 75, n. 212 (I, 166) ; quod det. potiori insid. sol. 25, n. 93 s. (I, 279) ; de somniis II, 42, n. 279, 281 (III, 303) ; de agricult. 14, n. 64 (II, 108) ; etc. etc.

[2] Leg. alleg. III, 12, n. 38 s. (I, 121).

[3] De sacrif. Abel. et Caini 16, n. 63 (I, 227).

die « unvernünftigen Regungen der Seele », welche die Seele beim Verlassen des Landes der Fleischlichkeit begleiten, und sie verhindern, rasch zur Tugend zu gelangen. [1]

Das gottschauende Israel erstarkt, wenn Moses (νοῦς) seine Hände zu Gott erhebt, *Amalek* (das πάθος) erstarkt, wenn der νοῦς schwach wird und sich zur Erde senkt. [2] Das Volk der Amalekiter ist die ἡδονή und das πάθος. [3]

Der Krieg, den Phinees gegen die *Madianiter* entfacht, deren Töchter die Söhne Israels verdarben (Num. 25), ist der Kampf der Vernunft gegen die Laster. [4]

Für unsere Frage kommen hauptsächlich in Betracht die Deut. 7, 1–2, aufgezählten *kanaanitischen Völker*. Von diesen heißt es : « Ägypten ist das Sinnbild der Affekte (πάθη), das Land der Kanaaniter aber das Sinnbild der Laster (κακίαι). » Beide Länder sind unsere Heimat ; denn die Affekte werden mit uns geboren, die Laster aber erwachen, sobald wir zum Gebrauche der Vernunft kommen. Das weiß die Heilige Schrift, aber sie mahnt uns, die Sitten und Werke dieser Länder zu hassen. [5] Das Volk Israel kommt erst dann im verheißenen Lande der Tugend zur Ruhe, wenn es einen *Ausrottungskrieg* gegen die Affekte und Laster geführt hat. [6] Der Kampf Israels gegen die Völker (Deut. 7), die zahlreicher sind als Israel, ist der Kampf der Seele gegen die Schlachtordnungen der Laster, welche von den ἡδοναὶ ἢ ἐπιθυμίαι ἢ λῦπαι ἢ φόβοι ἢ πάλιν ἀφροσύναι καὶ ἀδικίαι und deren Verwandten und Geschwistern befehligt werden. [7] Ich mache hier schon auf die vier stoischen Hauptaffekte aufmerksam, die Philo an dieser Stelle und sonst des öftern aufzählt.

Klemens von Alexandrien hat die philonische Deutung übernommen. In direkter Anlehnung an die oben zitierte Stelle (De congr. erud. gratia 15, n. 83 ss.) deutet auch er Ägypten und Kanaan als Sinnbild der Affekte und der Laster. [8] Auch er übersetzt Israel durch ὁρῶν τὸν θεόν. [9]

[1] De migr. Abrah. 27, n. 151 s. (II, 297 s.).
[2] Leg. alleg. 66, n. 168 (I, 154).
[3] Migr. Abr. 26, n. 143 (II, 296).
[4] De confus. lingu. 13, n. 57 (II, 240).
[5] De congr. erud. gratia 15, n. 83-88 (III, 88 s.).
[6] De somn. I, 28, n. 174 (III, 242).
[7] De migr. Abrah. 11, n. 60 (II, 280).
[8] Strom. II, 10, *Migne*, PG. 8, col. 984 A.
[9] Strom. II, 5, l. c. col. 952 ; I, 5, col. 725 A.

Einer neuen Erscheinung begegnen wir bei **Origenes.** Er bringt nämlich die Israel (= der gottschauenden Seele) feindlichen Völker mit den *Geistern der Bosheit* in Verbindung, worin er vielleicht, wie wir noch zeigen werden, dem Pastor des Hermas folgt.

In Numer. hom. XI 4 (Migne PG. 12, col. 648 B.) heißt es: « Umsomehr können die Engel « Israel » genannt werden, da ja sie in besonderem Sinne « gottschauende Geister » sind. Denn das bedeutet der Name « Israel ». Wir sehen nämlich, daß gewisse *Völker- und Fürstennamen* in der Heiligen Schrift auf *böse Engel* und feindliche Mächte bezogen sind. Ebenso usw. »

Als Dämonen werden die kanaanitischen Völker erklärt in Exod. hom. VI 8 (PG. 12, col. 336 s.).

Insbesondere mache ich aber auf Hom. XXI und XXII in libr. Jesu Nave aufmerksam.[1] Dort wird anknüpfend an die Übersetzung des Namens *Chananaeus* = mobile folgendes ausgeführt[2]: « Sicher ist, daß mit einer Seele, die wächst und Frucht bringt (Deutung des Namens Ephraim), die Chananäer stets zusammenwohnen (wie mit den Ephraimiten zur Zeit Josues); denn die *Regungen* zur Sünde weichen nicht von ihr. » Die *Jebusiter*, die aus Jerusalem nicht vertrieben werden konnten, das sind die adversae cogitationes, welche die Reinheit des Herzens beflecken. Wohl müssen sie mit den Israeliten zusammenwohnen. Aber immer wieder muß versucht werden, sie aus Jerusalem zu vertreiben.[3] Gleich darauf werden die Kanaaniter als « vagae et lubricae cogitationes » gedeutet, die wir stets aus unseren Herzen vertreiben sollen.[4]

Wer erinnert sich nicht an die Deutung des Ausrottungsbefehles gegen jene Völker bei Kassian? an das nachbarliche Zusammenwohnen der Israeliten mit den Ägyptern, die das Sinnbild der unausrottbaren Eßlust sind?

Den Kampf gegen die Chananäer hatte vor allem der Stamm Ephrem auszukämpfen. Sie *wohnten* zuerst mit Ephrem zusammen, dann wurden sie *unterjocht* und endlich *ausgetilgt.* Origenes legt das so aus: Unser Fleisch und das, was des Fleisches ist, *begehrt* zunächst wider den Geist, beim fortschreitenden Menschen *gehorcht* es dem

[1] *Migne*, PG. 12, col. 929 ss.
[2] Hom XXI, 2, col. 929 D.
[3] l. c. col. 930 B.
[4] l. c. 930 C.

Willen und endlich, beim vollkommenen, wird es *gekreuzigt* samt seinen Lastern und Lüsten. [1]

Auf die Stelle Hom. XII 1 in Jes. Nave (Migne 12, col. 887 B.), wo Origenes den Befehl zur Vertilgung von vier kanaanitischen Völkern mit Eph. 6, 12 « *Non erit vobis pugna adversus carnem et sanguinem* » in Zusammenhang bringt, hat schon *Zöckler* hingewiesen, ohne aber dieser Spur weiter nachzugehen. [2]

In ähnlicher Weise wird die « Reinigung » des Landes von den *Pheresiten* und *Amorrhäern* behandelt. [3]

c) Die Herkunft der einzelnen Laster des Achtlasterkatalogs.

Was lag nun näher, als bestimmte einzelne Laster auf bestimmte Völker zu beziehen ? Diese Arbeit haben die ägyptischen, von der alexandrinischen Tradition abhängigen Mönche geleistet. Die Verbindung der Laster mit Dämonen war durch die Heilige Schrift nahegelegt [4], und durch die christliche Urliteratur (Pastor Hermae), die gesamte spätgriechische Philosophie, und insbesondere durch Origenes vollzogen worden.

Auch für die Auswahl der einzelnen Laster für den achtgliedrigen Lasterkatalog war die *philonisch-origenistische Gelehrtentradition* maßgebend.

Daneben ist es mir gelungen, hiefür eine zweite Quelle in der christlichen Urliteratur zu entdecken, nämlich den *Pastor des Hermas*.

1. Die philonisch-alexandrinische Gelehrtentradition.

Lasteraufzählungen gibt es bei Kassian sehr viele. [5] Sie alle verraten mehr oder minder das Schema der acht Hauptlaster oder erinnern an Aufzählungen der Heiligen Schrift.

[1] In Jesum Nave hom. XXII, 2, l. c. col. 931 ; 6, col. 933.

[2] D. Lehrstück von d. sieben Hauptsünden, 14.

[3] l. c. 4, col. 932 ; hom. XXIV, 1, col. 939 s. Auf Origenes geht auch sicherlich die Schilderung der wider die Seele streitenden kanaanitischen Heerscharen bei *Prudentius* († nach 405) Hamartig. v. 405 ss. zurück, auf die *Zöckler*, l. c. 44 aufmerksam machte.

[4] cf. Eph. 6, 12.

[5] Vgl. Conl. V, 8, p. 434 ; insbesondere V, 16, 3 ss. p. 141 ; ferner : VII 15, 2–3, p. 194 ; 16 p. 195 s. ; 19, p. 197 ; VI, 10, 3, p. 163 ; IX, 3, 1, p. 252 ; X, 10, 6–10, p. 299 s.

Schon Zöckler hat vermutet[1], daß auf die Auswahl vielleicht das stoische Schema der Grundaffekte : ἐπιθυμία, φόβος, λύπη, ἡδονή[2], oder das Schema der Kardinaltugenden maßgebend gewesen sein könnten. Aber in welcher Weise ?

Zunächst geben Fingerzeige Evagrius Pont., Nilus, Makarius, Johannes Chrysostomus.

Nilus fordert zur Verachtung der βρώματα, δόξα und χρήματα auf.[3]

Evagrius Pont. schreibt : « Es ist unmöglich, dieser Leidenschaften Herr zu werden, wenn man nicht gänzlich *Speise, Besitz* und *Ehre* verachtet. »[4]

Eine ganz ähnliche Stelle finde ich in den Briefen des Evagrius (λθ, 175 b α, bei Frankenberg p. 593).

Was mir an diesen Stellen auffiel, war die regelmäßige Verbindung der κενὴ δόξα mit der Eß- und Habgier. Das stimmte nicht zu der sonstigen Stellung der Eitelkeit im Lasterkatalog ; dort ist sie als Krankheit des Nus ein Gegensatz zu den fleischlichen Begierden.

Das erinnerte mich sofort an jene Stelle aus Johannes Chrysostomus, in der die acht Seligkeiten und die Bergpredigtgebote unter das Schema gebracht werden : ὀργή, ἐπιθυμία τῶν χρημάτων, τῶν σωμάτων καὶ περὶ τὴν κενὴν δόξαν.[5] Auf eine sehr ähnliche Stelle (in Gen. hom. 37 c. 4 (Migne PG. 53, 348) hat Zöckler aufmerksam gemacht.[6]

Die Vierteilung der Begehrlichkeit war also stereotyp. Zusammen mit dem Zorn ergeben sich schon fünf Laster : Eßgier, Habsucht, Unzucht, Ruhmsucht und Zorn.

Unbedingt mußten nun die alten Mönche hinzunehmen den Gegensatz zur Kardinaltugend der Starkmut und Geduld (ἀνδρεία, ὑπομονή). Die Starkmut zeigt sich einerseits im Ertragen von Mangel und Schmerz ; ihr Gegensatz ist die Traurigkeit über solchen Mangel, λύπη[7] ; die λύπη ist zugleich einer von den stoischen Grundaffekten;

[1] l. c. 5 f.

[2] Vgl. *Arnim*, Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae 1903, III, p. 92 ss.

[3] De malign. cogit. 5, *Migne*, PG. 79, col. 1205 B. Vgl. auch : De octo spirit. malit. 2, l. c. col. 1148 A.

[4] Cap. pract. ad Anat. 63, *Migne*, PG. 40, col. 1236 D. Zur Lesart πομάτων siehe ob. p. 389, Anm. 3.

[5] In Matth. hom. XVIII, 5 u. XIX, 1 (initio), *Migne*, PG. 57, col 271 und 273. Vgl. Div. Thom. IX, (1922) p. 284.

[6] l. c. 14, Anm. 18.

[7] Vgl. *Evagrius* Pont. de octo vitios. cog. 5, l. c. col. 1272 C.

anderseits äußert sich die Starkmut in der kräftigen Überwindung der Widerstände gegen die Tugend. Ihr Gegensatz ist die ἀκηδία, die Verdrossenheit. [1] Damit ist die Siebenzahl voll. Das achte Laster (ὑπερηφανία) ist zweifellos aus den oben angeführten biblisch-allegorischen Gründen hinzugefügt worden, um die Achtzahl voll zu machen. [2]

Ein Durchblättern der Schriften **Makarius** des Ägypters bestätigte den bisherigen Befund. Es sind von Makarius in lateinischer Übersetzung eine Reihe von Sprüchen erhalten, die große Ähnlichkeit mit den evagrianischen haben. Sie behandeln : *a*) die Begehrlichkeit und zwar die Eßgier, die Unkeuschheit und die Habsucht [3], *b*) die Ruhmestitel des Mönches [4], darunter : 1. die Geduld (Starkmut) [4], die Sanftmut (Gegensatz : Zorn !) 9, die Unbeständigkeit und Verdrossenheit. [5]

Fast noch interessanter ist eine Stelle aus dem « Gebet », des Makarius. [6] Dort werden jene Laster aufgezählt, um deren Verzeihung man beten soll. Es werden unter anderen genannt : der Mangel an geduldiger Ausdauer (Verdrossenheit ?), der Kleinmut (Traurigkeit !), die Uneinigkeit (Zorn ?), die Unzucht, Eßgier und böse Begierden, eitle Ruhmsucht und Blasphemie (Hochmut !).

Es fehlt in dieser Reihe nur die Habsucht, die aber unter den « bösen Begierden » mitenthalten ist.

In einem andern Lasterkatalog (Hom. 2 c. 4, col. 465 D.) fehlen nur die Laster des θυμός. Neben der Eitelkeit ist ausdrücklich auch der Hochmut genannt.

Die von Zöckler [7] zitierten Lasteraufzählungen aus Makarius sind ähnlicher Art und verraten deutlich die *Vierteilung der Begehrlichkeit in Eßgier, Habgier, Unzucht, Eitelkeit.*

Gehen wir nun von den Zeitgenossen Kassians zur *alexandrinischen Tradition* über.

[1] Genannt wird sie unter anderen πάθη von Makarius dem Ägypter (Epist. II, *Migne*, PG. 34 col. 433 D.) in dem Zusammenhange : Verdrossenheit, Leichtfertigkeit, Mangel an *geduldiger Ausdauer.*

[2] Über den Neid, der durch Gregor den Großen in das Hauptsündenschema aufgenommen wurde, siehe bei *Kassian*, Conl. XVIII, 16, 88-14, p. 528 ss. — Conl. V, 16, 5, p. 143 wird er als Schößling des Hochmutes bezeichnet.

[3] M. PG. 34, 441 s.

[4] l. c. 443.

[5] Vgl. zu diesem Punkte Conl. V, 16, 5, p. 142 ; Inst. X, 2 ss. p. 174 ss.

[6] Oratio, *Migne*, PG. 34, col. 445.

[7] Das Lehrst. von den sieben Hauptsünden, 20.

Origenes. Ich mache auf folgende Stellen aufmerksam:

De princ. III 2, 2 (M. PG. XI 305 s.) spricht von den Anfechtungen des Teufels und nennt folgende Affekte bezw. Laster: das Verlangen nach Speise und Trank; die Begehrlichkeit, den Zorn und die Traurigkeit (hiebei wird in auffallender Übereinstimmung mit Kassian [1] der natürliche Ursprung dieser Affekte hervorgehoben); unmäßige Liebe, ungezügelter Zorn und übertriebene Trauer.

In demselben Kapitel (2), n. 6, col. 312 B. sagt Origenes, die Dämonen suchten durch die uns zugefügten Leiden zu erreichen, «daß wir entweder zu großem Zorne oder zu übermäßiger Traurigkeit oder zu völliger Verzweiflung verführt werden, oder, was schlimmer ist, daß wir, müde des Kampfes und vom Unmut (Verdrossenheit!) besiegt, zu Klagen gegen Gott», zum Unglauben, Häresie und Blasphemie (Hochmut! [2]) getrieben werden.

Wir vermissen in dieser Aufzählung nur die eitle Ruhmsucht.

Zur Einteilung der Laster bei Kassian Conl. V 2 ss. vergleiche man De princip. III 4, n. 2 u. 5. (M. PG. 321 B, 325 A.).

Insbesondere mache ich auch auf zwei Stellen In libr. Judic. hom. III 3 und 5 (M. PG. 12, 959 B. und 961 B.) aufmerksam, wo wir die Vierteilung der Begehrlichkeit in Habsucht, Unkeuschheit, eitle Ruhmsucht (Eßgier), wiederfinden.

Von Origenes stammt auch die bei Evagrius und bei Kassian vorkommende Deutung des «*daemonium meridianum*» aus Psalm 90, 6 auf die Verdrossenheit. Selecta in Psalmos XC (Migne PG. 12, col. 1552 C.): «τὸν μεσημβρινὸν δαίμονά φασιν εἶναι τὸν τῆς ἀκηδίας.» [3]

2. Daß das Schema der vier Begierden auch **Klemens von Alexandrien** nicht unbekannt war, dafür zum Beweis Strom. II 20 (über die Geduld und die Enthaltsamkeit des wahren Gnostikers). Klemens spricht dort zuerst (M. PG. 8, col. 1049 B.) von der ἐπιθυμία und ἡδονὴ τοῦ γαστρός, dann (1049 C. s.) von der Begehrlichkeit nach schönen *Frauen*, nennt im Anschluß daran (1052 B.), die vier Grundaffekte der Stoiker ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, gegen die man kämpfen müsse. Es seien an sich gleichgiltige Dinge,

[1] Vgl. Div. Thom. IX (1922), 289.
[2] Vgl. Conl. V, 16. 5, p. 143.
[3] Vgl. *Kassian*, Inst. X, 1, p. 174. «nonnulli senum hunc (sc. daemonem acediae) esse pronuntiant meridianum daemonem. *Evagr.* Pont, de octo vitios. cog. 7 (*Migne*, PG. 40, col. 1274 B.): «ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων ὅς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται.»

welche Affekte zu verursachen pflegen, z. B. « *Reichtum* und Armut, *Ruhm* und Verachtung, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Leid und Lust. » (1053 B.)

Auch hier wieder die vierfache ἐπιθυμία und daneben die vier stoischen Grundaffekte. Einige Zeilen später (1056 A. B.) werden nochmals die « Gewalten » zusammengefaßt, wodurch wir leicht verführt werden und die wir oben genannt haben : « Schönheit, Ehre, Unzucht, Lust und derartige Phantasien. »

Strom. IV 6 (col. 1245 B.) werden wiederum « Schlemmerei, Weiberliebe, Ehrliebe, Herrschbegierde und ähnliches » genannt.

Ich bin überzeugt, daß sich solcher Stellen noch viele finden ließen. Das *Schema der vier Begierden* läßt sich nämlich bis auf *Philo* zurückverfolgen, bei dem es an zahllosen Stellen auftritt.

3. **Philo.** Ich habe bei einem nur flüchtigen Durchblättern philonischer Schriften unter anderen folgende Stellen gefunden : « (Ein paradiesisches Leben) wird eintreten, wenn weder die unvernünftigen Lüste (ἡδοναί) über die Seele Macht gewinnen, um in ihr Bollwerke der Eßgier (γαστριμαργία) und Wollust (λαγνεία) aufzurichten, noch Ruhm-, Geld- oder Herrschsucht (αἱ δόξης ἢ χρημάτων ἢ ἀρχῆς ἐπιθυμίαι) die Herrschaft ergreifen, noch die Traurigkeit (λῦπαι) unser Denken auf falsche und krumme Bahnen lenkt, noch die Furcht (φόβος), der schlechte Ratgeber, den fleißigen Tateneifer unterbindet, noch Unbesonnenheit (ἀφροσύνη), Feigheit (δειλία) und Ungerechtigkeit (ἀδικία) und die ungezählte Menge der anderen Laster uns zusetzt. [1]

Diese Stelle, die eine ganz außerordentliche Ähnlichkeit mit unserem Achtlasterschema aufweist, ist wohl unter den sehr zahlreichen Lasteraufzählungen Philos [2] die interessanteste. Fünf Laster stimmen mit dem Achtlasterschema genau überein, und wenn wir die δειλία mit ἀκηδία identifizieren und vielleicht die ἀδικία als Äußerung der ὀργή fassen [3] (in einem vollständigen Katalog der πάθη könnte übrigens der Zorn nicht fehlen), dann haben wir alle acht Laster mit Ausnahme des Hochmutes.

Die Ähnlichkeit kann niemand verkennen. Aber noch interessanter ist, was dieser Aufzählung zugrunde liegt. Es sind :

[1] De opif. mundi 26, n. 79 (ed. Cohn-Wendland I, 27).

[2] Der größte Lasterkatalog, den ich je gelesen habe, mit orientalischer Phantasie und Beredsamkeit zusammengestellt, findet sich bei *Philo*, de sacrif. Abel et Caini 5, n. 32 (I, 214).

[3] Vgl. Conl. V, 16, § 5, p. 142.

1. Die vier **stoischen Grundaffekte**, ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος. Unter die ἡδοναί werden die Eß- und Wollust untergebracht, die aber ebensogut bei den ἐπιθυμίαι hätten Platz finden können. Ruhm- und Geldsucht gehören zu den Begierden, λύπη und φοβος werden nicht weiter eingeteilt.

2. Dagegen sind die ἀφροσύνη, δειλία und ἀδικία offenbar Gegensätze der **Kardinaltugenden** Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, die ja Philo ebenso geläufig sind wie dem Klemens, Origenes oder Kassian.

Ich glaube, daß diese Stelle allein genügt, um zu zeigen, wo die Quelle der Achtlasterlehre fließt. Wer sich überzeugen will, daß diese Aufzählung kein Zufall ist, sondern einem bei Philo stehend gewordenen Schema entspricht, mag etwa folgende weitere Stellen nachschlagen: Leg. alleg. I 24, n. 75 (I 81); 27 n. 86–87 (I 83); II 3 n. 8 (I 92), wo die stoischen Grundaffekte zusammen mit dem Zorn genannt werden. Ebenso: Quod Deus sit immut. 15 n. 7 (II 72). Leg. all. II 26 n. 107 (I 112); De gigant. 9 n. 37 (II 49); De agric. 4 n. 17 s. (II 98 s.). Immer wieder treten uns die Schemata der stoischen Grundaffekte, der Kardinaltugenden, der (vierteiligen) Begehrlichkeit entgegen.

Außerordentlich interessant ist auch folgende Stelle: « Da *unsere Seele dreiteilig* ist, soll dem einen Teile der νοῦς und λόγος, dem anderen der θύμος, dem dritten die ἐπιθυμία zukommen. Es leidet aber ein jeder sowohl an der eigenen Not, als auch gemeinsam mit den anderen allen, insofern er mit ihnen in Beziehung steht. Denn der νοῦς erntet, was immer die Unbesonnenheit und Feigheit, Ausschweifung und Ungerechtigkeit säen, der θυμός gebiert die wahnsinnigen und tollen Rasereien und alles andere, wovon er schwanger ist, und die ἐπιθυμία fliegt mit ihrer törichten und darum stets leichtfertigen Liebe jedem Körper und Gegenstand, der ihr begegnet, überallhin nach. Denn dann geht es wie auf einem Schiffe: wenn Matrosen, Soldaten und Steuerleute sozusagen wahnsinnig auf dessen Untergang gemeinsam hinarbeiten, dann gehen vor allem sie selbst mit dem Schiff, dem sie nachstellen, zugrunde. »[1] Das schlimmste Übel, so wird weiter ausgeführt, ist die gleichzeitige *Erkrankung aller drei Seelenteile*, weil dann keiner dem anderen zu Hilfe kommen kann.[2]

[1] De confus. lingu. 7, n. 22 (II, 233 s.).
[2] Vgl. l. c. n. 25.

Wir sehen aus dieser Stelle, wie die einzelnen Leidenschaften als Krankheiten der drei Seelenteile angesehen wurden, genau so, wie bei Kassian Conl. XXIV 15. [1]

Weitere Zitate werden sich wohl erübrigen. [2] Überall wiederholt sich insbesondere die *vierfache Begierde nach Speise und Trank, nach Besitz, Ruhm* (Macht) und nach *geschlechtlichen* Genüssen. [3]

Hält man diesen Umstand mit der *Horaz*stelle ep. I 1, 33–40 zusammen (avaritia miserque cupido, laudis amor, invidus, iracundus, iners, vinosus, amator), so wird man zur Überzeugung gelangen, daß diese Vierteilung der Begierde zu Anfang der christlichen Ära schon stehende Formel gewesen sein mag. Umso weniger darf die Beziehung der Laster auf die Planeten durch Servius im 4. Jahrhundert überraschen. [4]

Als **Resultat** unserer bisherigen Untersuchung ergibt sich:

Die Achtlasterlehre Kassians und der ägyptischen Mönchsliteratur geht auf *Origenes* zurück, der wieder von *Klemens Alex.* und *Philo* abhängig ist.

Hervorgegangen ist das Schema aus einer Verquickung der stoischen vier Affekte mit den Gegensätzen der vier Kardinaltugenden, indem insbesondere die Begehrlichkeit nach ihren vier verschiedenen Hauptgegenständen eingeteilt wurde.

Die Achtzahl ist biblisch allegorischen Ursprungs.

2. *Der « Hirt » des Hermas.*

Eine weitere Quelle für die Achtlasterlehre, auf die meines Wissens noch niemand aufmerksam gemacht hat, ist der « Hirt » des Hermas, eine um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Schrift, die in Ägypten hohes Ansehen genoß. Origenes hielt sie für inspiriert [5], Kassian zitiert sie als *beweisende* Autorität. [6] Jedenfalls wurde sie

[1] Vgl. noch De confus. lingu. 20, n. 93 (II, 247); 23, n. 112 (250); de migr. Abrah. 11 u. 60 (II, 280) enthält wieder eine Vermischung der stoischen Affekte mit den Gegensätzen der Kardinaltugenden; 39, n. 219 (II, 312); de fuga et invent. 6, n. 35 (III, 117); 7, n. 39 (118); de decalogo 28, n. 151, 153 (IV, 302 s.); de special. leg. IV, 1, n. 83 ss. (V, 228 s.); Leg. alleg. 20, n. 79 (I, 106).

[2] Vgl. auch De migr. Abrah. 12, n. 66 (II, 280).

[3] Vgl. insbesondere de special. leg. IV (de concupisc.), 2, n. 87–91, wo die einzelnen Abarten der ἐπιθυμία näher besprochen werden.

[4] Vgl. bei *Schiwietz*, in Theol. u. Glaube 1912, S. 376.

[5] Comm. in Rom, 10, 31, M. PG. 14, 1282.

[6] Vgl. C. VIII, 17, 1; XIII, 12, 7.

von den Einsiedlern fleißig gelesen und konnte auf die Lehrentwicklung in den Kreisen der Mönche einen ähnlichen Einfluß üben, wie die Schriften des Origenes.

Dem Inhalte nach kann man dieses Werk als das älteste christliche Handbüchlein der Moral bezeichnen.

Eine genaue Analyse des « Hirten » mit Rücksicht auf unsere Frage habe ich an anderer Stelle gegeben. [1] Hier seien nur die Resultate angeführt :

1. Das erste, was mich auf diese Quelle für die acht Laster aufmerksam gemacht hat, war der Umstand, daß der *Traurigkeit* (lype) unter den 12 « Geboten » des Hirten ein eigener Abschnitt (Mand. X) gewidmet war. Die anderen elf « Gebote » behandeln außerdem eigens noch die Unkeuschheit und den Zorn, ihr *allgemeines* Schema verrät aber keine Ähnlichkeit mit dem Achtlasterschema. Das Mand. X. verdient jedoch umsomehr beachtet zu werden, als die Traurigkeit sonst in den ziemlich häufigen Lasteraufzählungen des « Hirten » oft unerwähnt bleibt.

2. Der Pastor enthält eine Reihe von Lasteraufzählungen :

a) Manche von ihnen zeigen ganz *offenkundige Ähnlichkeiten* mit dem Achtlasterschema, so Mand. VI. 2 [2], wo nur Traurigkeit und Verdrossenheit fehlen oder M. VIII. 3 [3] mit 5 Lastern (es fehlen : Zorn, Traurigkeit und Verdrossenheit).

b) Andere Aufzählungen erinnern an jene *Vierteilung der Begehrlichkeit* (Unkeuschheit, Völlerei, Geiz, Ehrsucht), die uns bei den Alexandrinern so oft begegnet ist. [4]

c) Besonders auffallend ist das Bestreben, Tugend- und *Lasterreihen mit bestimmter Gliederzahl* aufzustellen und die Zahlen allegorisch zu deuten. Sieben Tugenden werden versinnbildet durch sieben Frauen, die den Turm der Kirche stützen, zwölf schwarzgekleidete Frauen stellen zwölf Laster dar. [5] Das konnte für Spätere ein Anlaß sein, neue derartige Versuche zu machen.

[1] *Wrzol*, Pasterz Hermasa a nauka o grzechach głównych ; im Miesięcznik katechetyczny i wychow. (Katechet. u. pädag. Monatsschrift) Lwów, 1920, Seite 281–286.

[2] *Funk*, Apost. Väter (Samml. Krüger), Tübingen u. Leipz., Mohr 1921, S. [173].

[3] l. c. [175] ; vgl. auch Sim. VI, 5, S. [201].

[4] Mand. XII, 1, 3 [183].

[5] Vis. III, 8, l. c. [157] ; Sim. IX, 15 [225] ; Mand. VIII, 3 [175].

d) Ebenso bemerkenswert sind die Proben, in solchen Lasterreihen stets das darauffolgende Laster *psychologisch aus dem vorhergehenden abzuleiten.* Dieses Streben, psychologische Zusammenhänge zwischen den Lastern zu finden, ist typisch für die gesamte Urliteratur über die Hauptlaster. [1]

3. Eine weitere Parallele bietet Mand. V 2, 4 [2], wo vier *Stufen des Zornes* unterschieden werden. Zu vergleichen wären Cassian Conl. V 11, 7 ; Evagr., De octo vit. cog. 6.

4. Der Affekt der *Traurigkeit* wird auf *zwei Ursachen* zurückgeführt, die uns bei Evagrius und Cassian wieder begegnen. [3]

5. Endlich tritt auch hier schon neben jedes Laster ein *daimonion* oder *pneuma*, so daß man vielleicht die Behauptung wagen darf, Origenes habe diese Lehre aus dem « Hirten » geschöpft.

Damit scheint der Beweis erbracht zu sein :

1. Die Achtlasterlehre entstammt einem Versuche der ägyptischen Mönche, die *inneren* menschlichen Leidenschaften (vgl. « Lastergedanken ») in ein Schema von bestimmter Gliederzahl zusammenzufassen. [4]

2. Sie lehnen sich hiebei durchaus an die *christliche* Urliteratur, insbesondere an *Origenes* und den « Hirten » des *Hermas* an.

3. Schon in diesen Quellen erweist sich die *stoische* Tradition der vier Grundaffekte und die *platonische* der vier Kardinaltugenden für die Lasterschemata als maßgebend.

4. Die *Achtzahl* geht auf die allegorische Deutung der kanaanitischen Völkerschaften zurück, wofür die letzte Quelle bei *Philo* fließt.

(*Schluß folgt.*)

[1] Vis. III, 8, 4-7 [157] ; Mand. V, 2, 4 [171] ; vgl. *Cassian*, Conl. V, 10 ; Inst. IV, 43.

[2] l. c. [171].

[3] Mand. X, 2 [171]. Vgl. *Cass.* C. V, 11, 8 ; I. IX, 4 ; *Evagr.* l. c. 5.

[4] *Zöckler* kann sich nicht enthalten, in der christlichen Achtlasterlehre « eines von den vielerlei Symptomen jener auf möglichst äußerliche und mechanische Gestaltung der Religiosität ausgehenden Richtung » zu entdecken, « die während der 1200-jährigen Entwicklung seit Konstantins Zeitalter die Christenheit beherrscht hat ». Die Lektüre der Urliteratur über die Hauptsünden hätte ihn eines Bessern belehren müssen. Was die Mönche damit bezwecken, ist die völlige *innere* Loslösung vom Irdischen.

Literarische Besprechungen.

Noële Maurice-Denis : L'être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Paris (Marcel Rivière), 1922.

Dieses Buch von 234 Seiten wird nicht jedermann gleich in *einem* Zuge lesen. Dafür sorgt der abstrakte Gegenstand und die spekulative Behandlung desselben. Um so größeres Interesse verdient es von seiten jener, welche die Bedeutung dieser eminent grundlegenden Frage für den Thomismus kennen.

Die einleitende Auseinandersetzung über die verschiedenen Auffassungen der Potenz ist insofern interessant, als der Verfasser den Versuch macht, alle Arten der Potenz auf ein gemeinschaftliches Moment zurückzuführen (5–24). Wir werden bei der Kritik hierauf zurückkommen. Hier genüge es zu sagen, daß er in dem real-potenziellen Sein überall das *Prinzip der Begrenzung und Vielheit des aktuellen Seins gefunden zu haben glaubt* (18–19).

Diese Rolle spielte die Lehre vom potenziellen Sein schon bei **Aristoteles** — davon handelt der erste Teil (25–105) —, auf *logischem Gebiete* (25–48), in der *Physik* (49–78), sowohl im substanziellen als auch akzidentellen Werden —, endlich auch und vor allem auf dem *psychologischen* und *metaphysischen* Gebiete (79–105). In welch genialer Weise **Thomas von Aquin** die gleiche Lehre, auf den Stagiriten gestützt und durch den Kreationsbegriff bereichert, weiter ausgebaut hat, das will er im zweiten Teil darstellen (106–215). Hier tritt an Stelle der ungewordenen aristotelischen ὕλη der biblische Begriff von einer geschaffenen *Materia prima* (106–113), die zuerst als rein passives Prinzip an sich, dann aktualisiert als *Individuationsprinzip* (113–125) auf dem ganzen kosmischen Gebiete Begrenzung und Vielheit hervorbringt. Die schöpferische Tätigkeit Gottes als Actus purus, im Gegensatze zu den Kreaturen als Gebilden aus Actus und potentia bestehend, begründet nicht bloß die *praemotio physica* (127–138), sondern erklärt auch endgültig die stufenweise Abgrenzung der *Tätigkeiten* (139–147), besonders der beiden immanenten Tätigkeiten der *Erkenntnis* (148–165) und des *Strebens* (165–175). Das aber, was in allerletzter Linie alle Begrenzung, Unterscheidung und Vielheit in den geschaffenen Dingen begründet, ist die Zusammensetzung von Akt und Potenz in der *Wesenheit* und *Existenz* (180–215).

Was sind diese paar Federstriche um zu sagen, was für ein Gedankenreichtum in diesem Buche enthalten ist ! In diesem Buche muß man nicht Seiten lesen, um Gedanken zu finden ! Sie stürmen vielmehr, oft fast erdrückend, auf den Leser herein. Und doch ist das Thema nicht an-

nähernd erschöpft. Davon ist wohl der Autor selbst am meisten überzeugt. So hat er z. B. in der *Logik* das Verhältnis von Potenz und Akt nur bezüglich zweier Probleme: im Verhältnis des Subjektes zu den Attributen und des Genus zu den Species dargestellt. Was hätte sich nicht da noch alles sagen lassen über Potenz und Akt in den übrigen Praedicabilia, in der Supposition und Appellation der Termini, in den 3 Termini des deduktiven und induktiven Schlusses, in der Einteilung der Sätze und Schlüsse! Alles ist, wie Trendelenburg scharfsinnig gesagt hat, in dem Verhältnis von Potenz und Akt einander untergeordnet und zwar, was der Autor nicht klar zu unterscheiden vermochte, in einer doppelten Ordnung: der rein formellen — secundae intentiones — und der ontologischen — primae intentiones. « Subjekt » — ὑποκείμενον — wird eben in der Logik in einem doppelten Sinne genommen: « Aussagesubjekt » in seinem Verhältnis zur Aussage, « ῥῆμα », und « Seinssubjekt » in seinem Verhältnis zum Ausgesagten. Von letzterem hat eigentlich der Autor nur gehandelt. Und die gleiche Doppelordnung haben wir auch bei den 5 praedicabilia und den Schlußtermini. Hätte der Verfasser diese doppelte Ordnung klarer unterschieden, so wäre sein Exposé über die *aristotelische Universalienlehre* nicht so unklar ausgefallen (38–48). Überhaupt hätte er Akt und Potenz in der Logik *nach* der Naturphilosophie behandeln sollen, denn sie wurden aus der Physik in die logische Ordnung übertragen, wie das Wort « Materie » für Potenz in der Logik hinreichend beweist. Deshalb ist auch die schüchtern ausgesprochene Ansicht (26), Aristoteles hätte bei Abfassung der Logik die physikalische Theorie von Akt und Potenz noch nicht gekannt, meines Erachtens ganz unhaltbar. Ohne seine naturphilosophischen Kenntnisse, konnte Aristoteles seine Logik gar nicht schreiben.

Wie scharfsinnig und logisch sind die Ausführungen über die thomistische **praemotio physica**! Hier ist es, wo der Autor so treffend betont, daß auch jeder *potentia activa* der kreatürlichen Dinge eine passio zu Grunde liegt im Gegensatz zur göttlichen Allmacht, die nur actus purus ist (128). Aber wie kommt er dazu zu sagen, diese passio habe nur eine « *Analogie* » mit der potentia passiva (129)? Nein, es ist die eigentliche potentia passiva selbst, kraft deren kein kreatürliches Sein immer actu handelnd ist, weil es nie actu puro seiend ist. Überhaupt, und das scheint dem Autor vom Anfang des Buches bis zum Ende unklar geblieben zu sein, ist jene Potentia, die dem Akte gegenübersteht und ihn überall begrenzt, nur die potentia *passiva*. Wäre der Autor von der richtigen Erfassung dieser aristotelischen Begriffsbestimmung ausgegangen, so hätte er sich jene lange Auseinandersetzung, die er einleitend (5–24) über die Wesenheit der Potenz gibt, ohne völlige Klarheit in die Frage zu bringen, ersparen können.

Zweideutige Ausdrucksweisen begegnen dem Leser in dem gelehrten Buche hie und da. So: « Pour S. Thomas comme pour Aristote, l'individu seul est réel » (114). So sprach einstens Ockam! Wieder wenn der Unterschied zwischen den Individuen ein und derselben species nur in die Verschiedenheit der *Accidentia*: « accidents quantitatifs et qualitatifs » verlegt

zu werden scheint (114). Wir können aber hierüber um so leichter hinweggehen, als nachträglich durchaus die richtige Lehre begründet und vorgetragen wird.

Was Maurice-Denis über das Verhältnis der bloß *möglichen* und *realen Wesenheiten* — essences possibles (180–193) und essences réelles (193–215) — und ihren Unterschied geschrieben hat, gehört zum Besten, was wir hierüber angetroffen haben. Dagegen forçiert er hie und da sowohl die aristotelischen Texte, als auch jene aus Thomas über die *Realität der Materia prima* (56–66 und 109–113). Zwar betont er bei beiden ganz richtig, daß die Materia prima *reine Potenz* sei und ohne Form nicht existieren könne. Insofern hat er nichts zu tun mit gewissen deutschen Gelehrten, die irrig der aristotelischen Materia prima schon eine gewisse Aktualität zuschrieben. Aber nachträglich scheint er das Gesagte fast wieder zurückzunehmen. So wenn er von der aristotelischen ὕλη πρώτη sagt : « C'est donc une *nature déterminée, specifiée en quelque sorte* » (63), « comme une *moindre forme*, comme *une essence diminuée* », « une *sorte d'essence* » (ib), « comme *relativement determinée* (66). « Elle n'existe pas sans la forme et pourtant elle *est* sans la forme » (218). Ähnlich äußert er sich über die thomistische Materia prima. Und doch betont Aristoteles unermüdlich, daß die Materia prima nur im σύνολον, im Compositum werde und Sein habe. Und mit Plato betonte er, daß sie nie direkt erkannt würde, weil sie in sich keine Form hat, sondern nur indirekt durch Schluß aus der Veränderung. Und Thomas : « materia autem non est cognitionis principium » (De Ente et Essentia c. 2) « materia *secundum se* neque *esse habet* neque *cognoscibilis est* » (I. 15. 3 ad 3). Wenn Thomas de Verit. III. 5. sie auch « pars essentiae » nennt, so ist sie das nicht *an sich* und *in sich*, sondern insofern sie das im Compositum werden kann « pars essentiae *totius* » (ib.).

Unsere Ausstellungen schaden der gelehrten, tiefgründigen Arbeit Maurice-Denis nicht. Ein Buch, das über einen so schwierigen Gegenstand, wie der vorliegende, so viel Gründliches, Tiefes mit Klarheit und Methode Verbundenes enthält, hält die Kritik aus. Möge das gelehrte Werk viele Leser finden !

G. M. Manser O. P.

Jos. Fröbes S. J. : Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Erster Band, zweite und dritte umgearbeitete Auflage. Freiburg i. Breisgau (Herder), 1923 (XXVIII u. 630 pag.).

Bei der überaus günstigen Aufnahme, die das Lehrbuch gefunden hat, ist es nicht notwendig, etwas zur Empfehlung der Neuauflage zu sagen. « Die Fragen, in denen die Zusätze ein wesentlich verändertes Bild ergeben, sind etwa folgende : Bei den Gesichtsempfindungen, vor allem die Paragraphen über zeitliche Nachwirkung und Nachbilder, sowie die Müllersche Farbentheorie ; bei den Gehörsempfindungen die Vokaltheorie ; die neuen Forschungen zum Geruch ; die physiologischen Begleiterscheinungen der sinnlichen Gefühle ; ganz besonders das Kapitel von den Vorstellungen durch die Lehre von den Anschauungsbildern, den Vorstellungstypen und

der Vorstellungslokalisation; bei den Gesichtswahrnehmungen die Verlagerungen in der Sehfläche, die Farbentransformation und Sehgröße; die Psychologie der Blinden; die Schallokalisation, und besonders die in den letzten Jahren so stark geförderte Lehre von den Scheinbewegungen und der Gestaltwahrnehmung; die genaueren Maßformeln der Empfindung; in der Gedächtnislehre beispielsweise die Mitübung, die Komplexassoziationen » (Vorwort). — Auch der zweite Band ist unterdessen in zweiter, jedoch unveränderter Auflage erschienen.

Bei Behandlung des Satzes von den spezifischen Sinnesenergien, nachdem die Gründe für und wider dargelegt worden, heißt es jetzt p. 34: « Aber auch ganz abgesehen von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der lebenden Substanz, bleiben die subjektiven Empfindungen als Beweis des Gesetzes; die Gesichts-, Gehör-, Tastempfindungen aus innerer Ursache, ohne irgendwelche Äthervibrationen, Luftwellen usw. Ferner bleiben sicher manche Fälle von direkter Wirkung auf den Nervenstamm, z. B. die inadäquate Reizung der chorda tympani-Fasern bei Druck; die paradoxe Kälteempfindung .... » Allein auch diese Erscheinungen werden von vielen anders erklärt und lassen sich ungezwungen aus einer erworbenen Anlage in den Nerven und im Gehirn erklären. — Trotz der Schrift Goldscheiders, « Das Schmerzproblem » (1920), die den von v. Frey in die Psychologie eingeführten besonderen « Schmerzsinn » auch physiologisch widerlegt, bleibt Fröbes bei den besonderen Schmerznerven. Goldscheiders Schrift ist gar nicht berücksichtigt. — Mit Recht betont Fröbes p. 444 f. auch Lindworsky gegenüber, daß das Kind von Anfang an das Wirklichkeitsbewußtsein hat. Dieses Wirklichkeitsbewußtsein geht nach p. 237 dem Verstandesurteil über die Realität des Erkannten, dem « Realitätsurteil » voraus als dessen Grundlage. Dort heißt es: « Daß Vorhandensein oder Fehlen des Realitätsurteils einen unüberbrückbaren Unterschied ausmache (zwischen Wahrnehmung und Vorstellung), ist selbstverständlich. Aber dieses Urteil selbst verlangt bewußte Grundlagen im Erlebnis », d. h. in der dem Urteil vorhergehenden Erkenntnis. Immer aber bleibt Fröbes noch bestehen auf der Lehre eines bloß graduellen Unterschiedes zwischen Empfindung und Wahrnehmung einerseits und Vorstellung anderseits, einer Lehre, die folgerichtig eine sichere Erkenntnis der Außenwelt in Frage stellte. Es besteht erfahrungsgemäß ein *wesentlicher* Unterschied zwischen der Vorstellung einerseits und der Empfindung und Wahrnehmung anderseits. Die Vorstellung zeigt sich wesentlich als hervorbringend in Bezug auf ihren Gegenstand, die Empfindung aber hat es mit einem gegebenen Gegenstand zu tun; ebenso auch die Wahrnehmung, obschon der Wahrnehmung auch vorgestellte Elemente auf Grund früherer Empfindungen und anderweitiger Erfahrung beigesellt sind. Daß wir diese doppelte Reihe wesentlich voneinander verschiedener Erkenntnisse: hervorbringende und nicht hervorbringende, haben, ist eine Erfahrungstatsache, die auch nicht dadurch in Frage gestellt wird, daß die Phantasie die Lebhaftigkeit der Empfindung und Wahrnehmung nachahmen kann und daß der hervorbringende Charakter der Vorstellung verdunkelt wird bei gebundenem Selbstbewußtsein, im Schlaf und bei Geisteskrankheit

und daß vorgestellte Elemente, die mit empfundenen verknüpft sind, sich manchmal nicht leicht von diesen unterscheiden lassen. Für gewöhnlich zeigt die Vorstellung durch sich selbst ihren produktiven Charakter, ebenso wie die Empfindung und Wahrnehmung die Gegebenheit ihres Gegenstandes bezeugt.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

Jos. Adrian : Seele und Glaube. Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung der Heiligen Schrift. Mergentheim (K. Ohlinger) kl. 8°, 126 pag.

Die psychologische Analyse der Tugend des Glaubens war einer der bevorzugtesten Stoffe der nachtridentinischen Theologie. Die diesbezüglichen Forschungen der Scholastiker haben gute Resultate gezeitigt, die zum Teile sogar vom vatikanischen Konzil dogmatisch bestätigt wurden. Trotzdem kann ruhig behauptet werden, daß verschiedene Gedanken der Hochscholastik in der späteren Theologie nicht die gebührende Beachtung gefunden haben. Die Lehre der Hochscholastik war nämlich unmittelbar durch die Lehre der Väter und der Heiligen Schrift bestimmt, während die spätere Theologie vielfach im Banne von Theologoumena, oft solcher, die nicht ganz einwandfrei formuliert waren, stand. Eine Folge dieser Verhältnisse ist, daß die gewiß wertvollen Untersuchungen und Resultate der nachtridentinischen Theologie den neueren Theologen sehr große Schwierigkeiten bereiten und anderseits die Antwort auf die modernen Einwände und Ideen (Immanenz, Vitalität, Autonomie, Aktion, Entwicklung) nicht leicht fällt. Die thomistische Theologie hat allerdings, inmitten aller ihr aufgedrungenen Kontroversen, die alte Tradition nach Kräften festgehalten, aber im Bewußtsein ihrer Stärke vielleicht zu wenig auf die neuen Einwände reagiert.

Angesichts dieser Verhältnisse begrüßen wir die Schrift von Dr. *Adrian* über « Seele und Glaube », weil sie uns eine tiefgründige Untersuchung der Lehre der Heiligen Schrift über die Psychologie des Glaubens bietet und damit die Lehre der traditionellen Theologie in vorzüglicher Weise bestätigt.

Adrian geht davon aus, daß der Glaubensakt von den Gegnern vielfach nur als ein *rein* verstandesmäßiger Akt der Zustimmung des Verstandes aufgefaßt und darum rein psychologisch, nach rein natürlichen Faktoren erklärt wird. Auf diesen Standpunkt eingehend, will er den Glauben nach *allen psychologischen Faktoren* untersuchen, unter Führung der Heiligen Schrift. Seine Hauptthese lautet: Der Glaube ist ein persönliches Verhältnis zu Gott, infolgedessen wirken alle psychologischen Faktoren beim Glauben mit, wie der Glaube seinerseits auch wieder als psychologischer Faktor erscheint. Adrian stellt in den Mittelpunkt der Untersuchung Heb. 11, 1 : « Est auten fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. » « Substantia » deutet er als Keim und Samen, als « argumentum » gilt ihm die Persönlichkeit Gottes : diese ist zugleich Glaubens*grund* und Glaubens*inhalt*. Eben deswegen ist der Glaube

auch subjektiv ein persönliches Verhältnis zu Gott, mit Einsetzen der ganzen Persönlichkeit des Gläubigen, unter Mitwirkung aller inneren und äußeren Faktoren, die auf die Person einwirken können. Nebenbei bemerkt, ist die Definition der « Person », die Adrian bietet, nicht ganz zutreffend (S. 6. 58).

Auf die Beweisführung kann ich nur verweisen. Nach dem Zeugnisse der Heiligen Schrift zeigt sich ganz deutlich, daß im Paradiese (c. 1), bei den Patriarchen (c. 2), in der mosaischen Zeit (c. 3), bei der allerseligsten Jungfrau Maria (c. 4), bei den Jüngern des Herrn (c. 5). bei Paulus (c. 6), und endlich im Organismus der Kirche (c. 7) der Glaube objektiv eine Selbstoffenbarung der Persönlichkeit Gottes, subjektiv eine persönliche Hingabe an Gott und effektiv eine Leitung von Personen und Völkern durch Gott bedingt und besagt. Ein herrliches Kapitel über « die überweltliche und theozentrische Bedeutung des christlichen Glaubens » bildet den würdigen Abschluß der Schrift.

Wir zweifeln nicht daran, daß Adrians Schrift « Seele und Glaube » die Apologetik und Dogmatik des christlichen Glaubens fruchtbar beeinflussen wird. Zu wünschen wäre nur, daß der von Adrian herausgehobene skripturistische Gedanke auch weiterhin, bei den Vätern und bei den großen Scholastikern, verfolgt werde — das Resultat würde eine solche Forschung reichlichst belohnen.

Roma (Collegio Angelico). *P. Reginald M. Schultes* O. P.

A. Meyenberg : Leben-Jesu-Werk. 1. Bd. Räber und Cie. (Luzern) 1922 (x und 724 resp. 752 pag. 8 °).

Mit vorliegendem Bande beginnt der weitbekannte Homilet und Theologe Prälat Meyenberg die Verwirklichung eines großangelegten Planes : er will zuerst in einem apologetischen Werke gegen alle alten und modernen Anfeindungen des geschichtlichen Christus Stellung nehmen und sodann, nach Lösung aller einschlagenden Probleme, ein « unumstürmtes » und « sturmsicheres » Leben Jesu bieten.

Das vorbereitende, apologetische *Leben-Jesu-Werk* ist auf 3 Bände berechnet. Der 1. ist der Väterzeit und Scholastik gewidmet ; der 2. soll nach kurzem Rückblick auf die Leben-Jesu-Fragen des Spätmittelalters, besonders des Nominalismus, von Luther bis zu David Strauß führen ; der 3. von Strauß bis in die neueste Zeit.

An Stoff wird es dem Verfasser auch bei den 2 folgenden Bänden nicht fehlen. Beabsichtigt er doch, nicht nur den rationalistischen Leben-Jesu-Forschern in allen ihren Fragestellungen zu folgen und gründlich zu antworten, sondern auch « all den feinen Quellgebieten philosophischer Systeme nachzugehen, aus welchen die Gewässer in den breiten Strom der Leben-Jesu-Kritik geflutet sind und noch fluten. » Darum sollen diese Bände, je an geforderter Stelle, auch die grundsätzliche Darstellung und Begründung der philosophischen Unterlagen der katholischen Leben-Jesu-Lehre enthalten bezüglich der Erkenntnistheorie, des Gottesbegriffs, der Möglichkeit der Offenbarung, der Wunder usf. Denn mit Recht betont

er immer und immer wieder (mit den Worten Albert Schweitzers : Gesch. der Leben-Jesu-Forschung [2] p. 512) : « Die Religion muß über eine Metaphysik, das heißt über eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins verfügen. »

Der vorliegende 1. Band (der 2. liegt laut Vorwort p. V im Ms. abgeschlossen vor, der dritte zum großen Teil) enthält zunächst pp. 9–220 einen Nachweis der Tragweite der Leben-Jesu-Fragen. Eine überwältigende Zeugenschar aus Altertum, Mittelalter und Neuzeit erhärtet die Tatsache : « Keine Person der Geschichte machte einen solchen Eindruck wie Jesus Christus. » Von pp. 220–688 folgt dann die Abhandlung : « Das Jesubild von der Kritik umstürmt. » Die eingehende Darlegung der Kämpfe um Christus vom Doketismus bis zum Monotheletismus gibt dem Verfasser zugleich Anlaß, zahllose irrige Auffassungen abzuweisen, wie sie die Rationalisten und namentlich Harnack in die Dogmengeschichte einzubürgern gesucht hatten.

Alle Leben-Jesu-Streite, -Fragen und -Lösungen des Altertums münden schließlich ein in die Theologie des Mittelalters. Als Wortführer der ganzen Hochscholastik läßt Meyenberg ihr größtes Genie sprechen, den hl. Thomas von Aquin. « Er ist in den Leben-Jesu-Fragen eine Größe ersten Ranges, rückwärtsblickend, vorwärtsschauend und selbstschöpferisch » (p. 549). Pp. 549–688 gibt er dann eine gedrängte Darstellung der hieher gehörigen Lehren des Engels der Schule.

Ein Rück- und Ausblick und eine Besprechung neuester akatholischer Leben-Jesu-Forschungen von Weinel, Feine, Chamberlain und Harnack bilden den Inhalt des Schlußwortes.

Das ist ein kurzer Überblick über den reichen Inhalt des 1. Bandes. Derselbe stellt eine wertvolle Bereicherung jener unserer apologetischen Literatur dar, die auch ernsten gebildeten Laienkreisen zugänglich ist. Eine Unzahl von Fragen aus Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik etc. wird berührt und gelöst ; eigene Detailforschungen sind bei dem großen Umfang der behandelten Probleme nicht zu erwarten, aber überall wird das solide Ergebnis neuester Forschungen geboten und den Urteilen zu Grunde gelegt. Die vielen Einzeltatsachen erdrücken den Verfasser nicht : er weiß sie zu bewältigen, nach ihren äußeren und inneren Zusammenhängen zu ordnen. Gerade der weite Blick, mit dem die großen Zusammenhänge erfaßt und so oft ganz überraschendes Licht über weite und wirre Ideenkomplexe verbreitet wird, ist als ein Glanzpunkt des Werkes zu bezeichnen. Wir weisen z. B. hin auf die « genealogische » Reihe : Paul von Samosata, Lukian, Theodor von Mopsuestia, Nestorius ; und auf die Linie des andern Extremes : Apollinaris von Laodikäa, Eutyches, Monotheletismus. Aber leuchtend und siegreich überstrahlt im Kampf und Wirrsal der Ideen alle andern Gedankenreihen « die Geistesrichtung, die von Ignatius über Melito, Irenäus, Methodius, Athanasius, Gregor von Nyssa zu Cyrill von Alex. » — und bis zu Thomas von Aquin geht und die das geschichtliche Christusbild der Evangelien durch die Jahrhunderte trägt und in immer neuem Glanz erstrahlen läßt.

Die Darstellungsgabe Meyenbergs zeigt sich im ganzen Werk in

hellstem Licht. Alles ist Schwung und Bewegung, die abstraktesten Begriffe werden mit bewundernswerter Gestaltungskraft belebt und reiche Bilder verkörpern die Ideen. Die leitenden Gedanken werden immer und immer wieder herausgehoben. Da dürfte sogar des Guten etwas zu viel geschehen sein. Die Linie « Ignatius .... Cyrill » kehrt wohl ein dutzendmal wieder, und nicht weniger oft der Satz von der Notwendigkeit der Metaphysik für die Religion. Geradezu ermüdend wirken die wohl mehr als hundertmal wiederkehrenden Verweisungen bei kurz berührten Fragen auf deren eingehende Behandlung im 2. oder im 3. Bande.

Speziell sei aufmerksam gemacht auf die mit besonderer Liebe ausgeführte Darlegung der Lehre des *hl. Thomas* über Christus. Sie stützt sich sowohl auf die beiden Summen als auch auf die exegetischen Werke des hl. Lehrers, und skizziert zuerst den Weg zum Glauben an Christus, und zwar von der wahrheitsfreudigen und der Wahrheit sichern Erkenntnistheorie des Heiligen an bis zum Glauben an Christus und seine Kirche. Darauf folgt das Christusbild, das Thomas auf Grund der Offenbarung so tief und großartig entworfen hat. Es ist dabei interessant, die Gedanken, die bei Thomas in erhabener Ruhe und Klarheit ausgesprochen sind, im Schwung und Prunk der Rhetorik Meyenbergs wiederzusehen. Einige wenige Male dürfte freilich der Gedanke des hl. Thomas bei der Übertragung etwas gelitten haben. Vergleiche z. B. p. 577 die Ausführungen zu S. Th. I q. 105. a. 6, c.; p. 588: « Leistet hier », d. h. in der sittlichen Herzensbereitschaft für die religiöse Erkenntnis, « der Mensch das Seinige, dann tritt nach Thomas hinsichtlich der Wunder und ähnlicher Bezeugungen, wie der Weissagungen usf., eine volle Gewißheit ein. » P. 606: Die Spekulation soll im Stande sein, bezüglich der heiligsten Dreifaltigkeit zu zeigen, « man vermöge vom Standpunkte der Metaphysik aus es klar zu erkennen, daß jene Geheimnisse den tiefsten Erkenntnissen des Menschengeistes nicht widersprechen, sondern sie zur höheren Vollkommenheit führen. » Daß M. bei seinem großzügigen Überblick auf theologische Streitfragen nicht eingeht, ist zu billigen; aber die Q. 17 im 3. Teil der Summa ist doch für eine tiefere Auffassung des Begriffes der unio hypostatica von solcher Bedeutung, daß sie mit den Worten (p. 643): « Zwar ist Christus ein Sein in einer Person. Innig verbunden sind die Naturen (III q. 17) » nicht hinlänglich auch nur angedeutet ist.

Alles in allem ist Meyenbergs Werk eine Leistung, für die ihm die katholische Welt hohen Dank schuldet und dem, im Interesse der Glaubensfestigkeit und Glaubensfreudigkeit, viele ernste Leser zu wünschen sind, vor allem aus den Kreisen des Klerus, aber auch aus den Kreisen der gebildeten Laienwelt. Möge es dem verehrten Verfasser vergönnt sein, sein gewaltiges Unternehmen trotz der Schwierigkeiten, die in heutiger Zeit einem solchen Werk im deutschen Sprachgebiet entgegenstehen, glücklich zu Ende zu führen. Er darf dann getrost sagen: Exegi monumentum aere perennius!

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

Francisco Marin-Sola O. P., Maestro en Sagrada Teología y Profesor de Suma Teologica en la Universidad de Friburgo (Suiza) : **La Evolucion homogénea del Dogma Catolico.** Volumen I de la « Biblioteca de Tomistas Españoles » (Director : Luis Urbano O. P.). Madrid (« La Ciencia Tomista », Claudio Coello 114) 1923. (4° ; 600 pag.).[1]

Als « Obra de máximo interés » kündigte sich im Frühjahr des heurigen Jahres die von hervorragenden spanischen Mitgliedern des Dominikanerordens in Angriff genommene Herausgabe einer « Biblioteca de Tomistas Españoles » an. Als Mitarbeiter waren Namen von bestem Klang verzeichnet : Vicente *Beltrán de Heredia*, Director de « La Ciencia Tomista », Madrid ; Alberto *Colunga*, Licenciado en Sagrada Escritura, Regente de Estudios de San Esteban, de Salamanca ; José *Cuervo*, Profesor de Teología en el Colegio Pontificio Internacional de Roma ; P. *Lumbreras*, Profesor de Metafísica en la Universidad de Notre-Dame en los Estados Unidos ; Francisco *Marín-Sola*, Doctor y Maestro en Teología, Profesor de Teología Dogmática en la Universidad de Friburgo (Suiza) ; Albino *Menéndez Reigada*, Doctor en Filosofía y Letras (Madrid) ; Santiago *Ramírez*, Profesor de Teología Dogmática en San Esteban, de Salamanca (nunmehr Professor an der Universität Freiburg) ; Luis *Urbano*, Doctor en Ciencias Físicas, Lector de Teología en el Real Convento de Predicadores, de Valencia. — Während die von Pierre *Mandonnet* geleitete « Bibliothèque Thomiste » eine Sammlung von *historischen* Studien über das Leben, die Schriften und die Lehre des hl. Thomas von Aquin sein will (« se propose de faciliter et de promouvoir l'étude *historique* de la vie, des écrits et des doctrines de S. Thomas d'Aquin »), will die spanische Biblioteca vor allem *Gegenwarts*fragen in Angriff nehmen und die Probleme im Sinne und Geiste der thomistischen Weltanschauung zu lösen versuchen mit der ganzen Kraft ihrer Wahrheit und der ganzen Majestät ihrer Schönheit : « Nuestro deseo es presentar las soluciones tomistas a los problemas *actuales* con toda la eficacia de su verdad y toda la majestad de su belleza. » Erfreulicherweise haben es aber die spanischen Dominikaner auch in ihren Plan aufgenommen, « noch nicht edierte Werke der großen Meister des Thomismus zu veröffentlichen, die als wahre Juwelen in den Handschriftenbeständen der besten Bibliotheken den Schlaf der Gerechten schlafen ».

Nun ist der erste Band erschienen : « *La Evolución homogénea del Dogma Católico* » von F. *Marín-Sola*. Wirklich ein prachtvolles Werk, eine vorzügliche Leistung ! Die Ausdrücke, mit denen das Werk vom Verlage angekündigt wurde : « magnífica obra », « magnífico volumen », bedeuten diesmal keine reklamenhafte Übertreibung, sondern sprechen einen wirklichen Tatbestand aus. Die Ausstattung, Druck und Papier, sind geradezu glänzend. Wenn man diesen stattlichen Band in die Hand nimmt, kann man nur seine helle Freude daran haben. Wann wird es

[1] Eine französische Übersetzung des Werkes ist unter der Presse und wird in einigen Monaten erscheinen.

wieder möglich werden, in Deutschland ein derartiges Werk zu drucken und zu kaufen?

Der schönen Form entspricht der reiche Inhalt, die Gediegenheit der Ausführungen, die das Problem in seiner ganzen Weite und Tiefe aufgreifen und aufhellen. Es wird wenige Bücher geben, die mit solcher gewissenhaften Gründlichkeit und mit solch zuverlässiger wissenschaftlicher Akribie in das Dunkel aller Schwierigkeiten hineinleuchten und mit klarem Blick und mit sicherer Hand den Weg zur Wahrheit weisen, wenn deswegen auch nicht allem, was in dem sorgfältigen Buche steht, der Charakter einer unfehlbaren Kathedralentscheidung zugeeignet werden will. Es berührt besonders angenehm und wohltuend, daß der Verfasser, der so manche unter den katholischen Theologen strittige Punkte erörtern muß, seine Darlegungen voll und ganz dem Urteil des obersten kirchlichen Lehramtes unterwirft: « En toda cuestión, pero mucho más en cuestion tan grave y tan delicada como ésta de la evolución del dogma, nos sujetamos incondicionalmente al juicio de la Iglesia católica, juez infalible en todo lo relacionado con el depósito revelado » (p. 12). So ist das Werk wirklich ein opus aureum geworden, ein monumentum aere perennius, eine würdige Huldigungsgabe zur Feier des 600-jährigen Jubiläums der Heiligsprechung des Doctor Angelicus, dem es in kindlicher Liebe geweiht ist. Das Einzige, das meinen Erwartungen nicht ganz entsprochen hat, ist dies, daß der Verfasser, der tatsächlich über eine umfassende Kenntnis alter und neuer Literatur verfügt, der einschlägigen deutschen Literatur nicht die Aufmerksamkeit geschenkt hat, die sie wohl verdient hätte und die auch dem sachlichen Interesse sicherlich förderlich gewesen wäre. Gerade der Gegensatz zum Protestantismus hat speziell die deutschen katholischen Theologen frühzeitig und oft gezwungen, das wichtige Thema « Dogma und Entwicklung » zu untersuchen und klar zu legen; denn « nächst der Lehre von der Rechtfertigung ist zweifelsohne gerade die verschiedene Auffassung der Dogmenbildung derjenige Punkt, in welchem Katholizismus und Protestantismus am weitesten auseinander gehen, der Gegensatz zwischen beiden am schärfsten hervortritt » (Constantin von *Schäzler*, Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkt aus erörtert. Herausgegeben von Thomas *Esser*. Regensburg 1884, p. 1).

Das Ziel des Verfassers ist nicht bloß nachzuweisen, daß das « Dogma im eigentlichen und strengen Sinne » eine Entwicklung durchgemacht hat, sondern daß diese Entwicklung sich auf den ganzen Organismus der christlichen Lehre (toda la doctrina católica) erstreckt, also insbesondere auch auf die veritates catholicae und die conclusiones theologicae. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf dem Nachweis, daß diese Entwicklung, mag sie uns begegnen wo sie will, nicht eine heterogene ist, sondern eine homogene, ein organisches Wachstum, das den wunderbaren Inhalt des christlichen Dogmas entfaltet, aber nicht so umändert, daß eine neue, etwa gar eine wesensfremde Art der Lehre sich bilden würde. Die Kernfrage des ganzen Buches lautet demgemäß in scharfer Formulierung so: « Ese progreso o crecimiento de la doctrina católica *es un progreso homogéneo*

o heterogéneo ? Constituye una simple evolución homogénea de lo que ya estaba implícitamente contenido en el dato primitivo, o es una adición extrínseca o heterogénea, una verdadera evolución transformista ? » (p. 5). Diese Frage hat ja schon Vinzenz von Lerin sich gestellt und in seinem goldenen Commonitorium (XXIII, 3) in so meisterhafter und klassischer Weise beantwortet, daß das Concilium Vaticanum die Lösung ohne weiteres übernahm (Sessio III., Constitutio de fide catholica, cap. 4 : « Crescat .... intelligentia, scientia, sapientia *sed in suo dumtaxat genere*, in eodem scilicet dogmate eodem sensu eademque sententia »), aber Marín-Sola hat die Fragestellung und die Lösung des Problems auf so breite Basis gestellt und mit so gründlicher Gelehrsamkeit behandelt und die Auswirkungen des Tatbestandes so bis in die letzten Verästelungen und Verzweigungen verfolgt, daß kaum noch eine historische oder spekulative Schwierigkeit bestehen dürfte, die nicht ins Auge gefaßt oder geklärt worden wäre.

Der tiefgründige Inhalt des umfassenden Werkes gliedert sich in sieben Kapitel :

1. Kapitel : Begriff der Entwicklung im allgemeinen. Die verschiedenen Arten und Grade der Entwicklung (pp. 13-32). Bei *körperlichen* Dingen ist die Entwicklung eine homogene, wenn der Stoff wächst, ohne dabei seine spezifische Natur zu verändern (Evolución homogénea = crecimiento en materia, sin cambiar de naturaleza específica. p. 14), eine heterogene, wenn der Stoff wächst und dabei zugleich die spezifische Natur sich ändert (Evolución transformista = crecimiento en materia, cambiando a la vez de naturaleza específica). Was bei körperlichen Dingen die Materie ist, das sind bei geistigen *Wahrheiten* die Worte oder Formeln ; und was bei körperlichen Dingen die spezifische Natur oder substanzielle Form ist, das ist bei der geistigen Wahrheit der Sinn. Homogene Entwicklung einer Wahrheit ist infolgedessen « Wachstum oder Entwicklung in der Formulierung, so daß der Sinn der gleiche bleibt » (crecimiento o evolución de fórmulas, pero permaneciendo el mismo sentido) ; während bei der heterogenen Entwicklung auch der Sinn sich ändert (no permaneciendo el mismo sentido). Was bisher nur implicite in einer Wahrheitserkenntnis eingeschlossen war, das macht die homogene Entwicklung zu einer ausdrücklich, explicite und expresse erkannten Wahrheit : « La evolución de todo sistema doctrinal es homogénea, mientras se limite a desarrollar lo que ya estaba verdaderamente *implícito* en el dato primitivo o punto de partida » (p. 571).

2. Kapitel : Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das Dogma ; die im Offenbarungsinhalt niedergelegte Keimkraft und Entwicklungsfähigkeit (pp. 33-111). In einem sehr wichtigen Abschnitt wird zunächst festgestellt, welches der eigentliche Ausgangspunkt der Entwicklung des Dogmas und der Theologie sei (pp. 33-39). Indem der Verfasser mit Thomas von Aquin (De Veritate, q. 12 a. 7 u. a.) bei der göttlichen Offenbarung zwischen acceptio rei (fórmulas, Wortlaut) und judicium de acceptis (sentido, Sinn) unterscheidet, macht er sich das Wort des Kardinals Billot (De Ecclesia Christi, q. 10, thesis 16, ed. 3, pag. 356) zu eigen : « Non in materiali possessione *litterae* mortuae consistit acceptio

revelatae veritatis, sed in assecutione *sensus* et *intellectus* sententiarum », um daran die Feststellung zu knüpfen, daß ein explicite geoffenbarter Sinn Ausgangspunkt einer jeden Dogmenentwicklung sei : « El punto de partida del progreso dogmático tiene que ser un *sentido explicitamente revelado.* Sin algun sentido explícito, no cabe nada implícito ni virtual, ni por lo tanto progreso alguno ni evolución » (p. 35). In diesem klar ausgesprochenen Sinn des Offenbarungsinhaltes muß implicite ein Gedankeninhalt eingeschlossen sein, der in forschendem und betendem Nachdenken allmählich erkannt und bloßgelegt werden kann ; sonst wäre wiederum der Entwicklungsgedanke mit dem Begriff des Dogmas unvereinbar : « Como se ve, todo el problema de la evolución dogmática depende de la existencia o no existencia de verdadera *virtualidad revelada* » (p. 39). Nun untersucht der Verfasser in eingehenden Darlegungen, wie die Theologen diese im Offenbarungsinhalt eingeschlossene Entwicklungsfähigkeit auffassen, welches der Sinn der revelatio implicita, der « virtualidad revelada » ist. Und da ist nun zu konstatieren eine « unidad de fórmulas y diversidad de sentido » : Übereinstimmung im sprachlichen Ausdruck, aber Verschiedenheit in der Auffassung (p. 39). Das katholische Lehrgebäude ist in vier Grade abgestuft : Offenbarung, Glaubensdogmen, unfehlbare Wahrheiten, theologische Schlußfolgerungen. Alle katholischen Theologen stimmen nun in folgenden vier Punkten überein : *a*) im System des katholischen Lehrgebäudes gibt es Wahrheiten, die formell oder unmittelbar geoffenbart sind, und Wahrheiten, die virtuell oder mittelbar geoffenbart sind ; *b*) die formell oder mittelbar geoffenbarten Wahrheiten bilden im eigentlichen Sinne oder per se das Objekt der fides divina ; *c*) die virtuell oder mittelbar geoffenbarten Wahrheiten bilden im eigentlichen Sinne oder per se das Objekt der Theologie ; *d*) die Unfehlbarkeit der Kirche umfaßt als objectum primarium die formell oder unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, und als objectum secundarium die virtuell oder mittelbar geoffenbarten Wahrheiten. Nun kommt die wichtige, entscheidungsvolle Frage : Was bedeuten die Ausdrücke « unmittelbar oder formell » und « mittelbar oder virtuell » im Hinblick auf die göttliche Offenbarung ? Von der Beantwortung dieser Frage hängt alles ab (p. 40). Bei Thomas von Aquin ist die Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie, beziehungsweise zwischen unmittelbarer oder formeller und mittelbarer oder virtueller Offenbarung aufgebaut auf der bei dem Aquinaten immer bemerkbaren Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Fides divina und theologia sind auf dem Gebiete der übernatürlichen Erkenntnis das, was intellectus und ratio bei der natürlichen Erkenntnis sind. Die innere Evidenz ist in der natürlichen Erkenntnisordnung das Formalmotiv sowohl des intellectus als auch der ratio ; in der übernatürlichen Erkenntnisordnung ist die Offenbarung das Formalmotiv sowohl des Glaubens als auch der Theologie. Die natürliche Evidenz wird eingeteilt in evidentia in se und evidentia in alio ; erstere ist unmittelbare oder formelle Evidenz, letztere mittelbare oder virtuelle Evidenz ; erstere ist das Formalmotiv des intellectus oder der Intuition, letztere das Formalmotiv der Wissenschaft oder der ratio. In gleicher Weise wird die über-

natürliche Offenbarung eingeteilt in revelatio in se und revelatio in alio ; erstere ist die unmittelbare oder formelle Offenbarung, letztere die mittelbare oder virtuelle Offenbarung ; erstere ist das Formalmotiv des Glaubens, letztere das Formalmotiv der theologischen Wissenschaft (p. 44 f.). Und so ergibt sich dann von selbst die Definition von « unmittelbarer oder formeller Offenbarung » : « Todo lo que en el dato revelado encuentre nuestra inteligencia *sin discurso alguno o con discurso impropiamente dicho*, es revelado immediato o formal, no mediato ni virtual » ; desgleichen die Definition von « mittelbarer oder virtueller Offenbarung », welche den Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie bildet : « Todo lo que en el dato revelado o premisa revelada *no podamos* verlo nosotros sin raciocinio proprio o sin intervención de otro concepto nuevo, es para nosotros teología o ciencia teológica, no simple inteligencia o fe divina » (p. 44). Diese Auffassung hat nun *Suarez* etwas umgebogen und damit große Verwirrung in die Reihen der katholischen Theologen hineingetragen (Tract. De Fide, disp. 3, sect. 11). Sein Hauptsatz lautet : « Dico ergo primo : Revelatio *formalis*, etiamsi *confusa* sit, sufficit ad objectum formale fidei et consequenter ad assentiendum de fide particularibus contentis sub tali revelatione, si sufficienter ad illa applicetur, et homo utatur discursu convenienti modo ad assentiendum .... Dico secundo : Revelatio *tantum virtualis* seu mediata non sufficit ad objectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus, cum juvamine alicujus principii naturaliter evidentis, non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum ad theologiam. » Suarez stimmt mit der traditionellen Auffassung in vier Punkten überein : *a*) Er behält die Einteilung in unmittelbare oder formelle und mittelbare oder virtuelle Offenbarung bei ; *b*) auch nach seiner Auffassung ist die formelle Offenbarung per se das Objekt der fides divina, die virtuelle Offenbarung per se das Objekt der Theologie ; *c*) gegen Vasquez und Vega hält er daran fest, daß die virtuelle Offenbarung per se oder ohne kirchliche Lehrentscheidung nicht de fide ist ; *d*) gegen Molina hält er aber daran fest, daß sie nach geschehener Definition de fide ist .... Das Neue an der Lehre des Suarez ist dies, daß er *a*) eine revelatio virtualis nur annimmt « respectu proprietatis, quae nullo modo continetur formaliter in re dicta, sed tantum in radice » (« en no considerar como virtual propiamente dicho, sino al virtual no implícito o físico-connexivo, realmente distinto del formal y en absoluto separable de él ») ; *b*) neben der revelatio tantum virtualis die revelatio confusa aufzählt und diese der revelatio formalis subsumiert mit der Begründung : « potest enim revelatio esse formalis et non esse per cognitionem distinctam omnium, quae in ea formaliter continentur » (« en considerar como formal, aunque con el calificativo de confuso, el virtual implícito o esencial, esto es, todas las conclusiones realmente idénticas con la premisa revelada, aunque sean conceptualmente distintas de ella. » S. 51). — In weiteren Abschnitten werden dann folgende grundlegende Thesen erläutert und erhärtet : « La virtualidad *físico-connexiva* no es verdadera virtualidad revelada ni teológica » (p. 68–87) ; « La verdadera virtualidad revelada y teológica es la vitualidad implícita o *metafísico-inclusiva* » (p. 87–99) ; « La virtualidad metafísico-inclusiva es realmente

homogenea con el dato revelado » (p. 99–108). Und so versteht sich dann die zusammenfassende Inhaltsangabe des zweiten Kapitels : « En el punto de partida de toda la doctrina católica, que se llama dato revelado o revelado explícito, existía y existe una virtualidad verdaderamente *implícita*, cual es toda virtualidad metafísico-inclusiva ; y que esa es la virtualidad que la teología tradicional, anterior a Suarez, designó siempre con los nombres de revelado virtual o de virtual implícito » (p. 571).

3. Kapitel : Die Entwicklung des Dogmas und die Auktorität der Kirche (p. 112–181). Der Kirche ist ein wahrhaft göttlicher Beistand und eine wahrhaft göttliche Befugnis gegeben, nicht bloß das Depositum fidei zu hüten, sondern auch all das, was wahrhaft im Offenbarungsschatz einschlußweise enthalten ist, zu erklären und zu entwickeln.

4. Kapitel : Die verschiedenen Wege der Dogmenentwicklung (pp. 182 bis 247) : La evolución dogmática por vía especulativa : pp. 182–195 ; por vía de asimilación : pp. 223–229 ; por vía afectiva o experimental : pp. 230–242.

5. Kapitel : Der Umfang der Dogmenentwicklung (pp. 249–334). Hier kommt besonders zur Sprache das Verhältnis der fides ecclesiastica zu den theologischen Konklusionen (pp. 264–288), zu den facta dogmatica (pp. 288–308) und zur Kanonisation der Heiligen (pp. 309–334). Die im Offenbarungsinhalt eingeschlossene Entwicklungsfähigkeit und die *göttliche* Vollmacht der Kirche, sie dogmatisch zur Entfaltung zu bringen, erstreckt sich bis auf den letzten Grad der katholischen Lehre, einschließlich der facta dogmatica.

6. Kapitel : Lösung der Einwände, die gegen die Annahme einer Dogmenentwicklung zu sprechen scheinen (pp. 335–410). Die Einwände, die gegen die Annahme einer Dogmenentwicklung erhoben werden, haben Beweiskraft nur gegenüber einer substanziellen, das Wesen umgestaltenden Entwicklung, nicht aber gegenüber einer homogenen evolutio explicativa.

7. Kapitel : Die Dogmenentwicklung in der traditionellen Auffassung der katholischen Theologen (pp. 411–571) : Kirchenväter (412–417), Thomas von Aquin (418–421), von Thomas bis Molina (421–439), von Molina bis zur Gegenwart (439–472). Eine Dogmenentwicklung im angegebenen Sinne haben alle Theologen vor Molina und die meisten Theologen nach ihm angenommen. — In einem besonderen Abschnitt wird die Anschauung des Melchior Cano über die Definierbarkeit der conclusiones theologicae mit Glaubensverpflichtung dargetan und das Ergebnis in folgende zwei Sätze zusammengefaßt : « *Primera.* De suyo, o sin definición de la Iglesia, las conclusiones teológicas no son inmediatamente de fe, sino inmediata y puramente teológicas, y sólo pertenecen a la fe *mediatamente*. *Segunda.* Después de la definición dogmática de la Iglesia, las conclusiones teológicas son *propria* e *inmediatamente* de fe » (p. 494). — In einem ausführlichen « Examen de una obra novísima sobre la historia de los dogmas » (pp. 524 bis 571) nimmt der Verfasser Stellung zu dem von uns schon angekündigten Werke von P. Reginald *Schultes :* Introductio in historiam dogmatum (Vgl. « Divus Thomas », 1923, 2. Heft, 186–188. Zu beachten ist auch die im 1. Heft, p. 95 f., gebotene Inhaltsangabe über verschiedene Artikel

beider Autoren in « La Ciencia Tomista ».). Der ritterliche Spanier schließt die interessante Kontroverse mit seinem hochangesehenen Ordensgenossen in folgenden Sätzen : « No queremos terminar esta sección sin añadir que la obra de nuestro ilustre hermano el Padre Schultes sobre la historia de los dogmas, nos parece un manual excelente en todo lo que se refiere a la *inmutabilidad* del dogma ; pero lo creemos algo deficiente, más bien quizá en nomenclatura que en el fondo, en lo referente a la *evolución* del dogma. A juicio nuestro, la posición del P. Schultes y la nuestra tienen bastante analogía con las posiciones respectivas de Bossuet y de Newman, que en otra parte hemos descrito. El primero puso de relieve la inmutabilidad del dogma ; el segundo su vida y su evolución homogénea. Ambas posiciones, lejos de oponerse, se completan » (p. 571).

In einer übersichtlichen Zusammenfassung werden am Schlusse die verschiedenen *Faktoren* der Dogmenentwicklung folgendermaßen skizziert : « El *material* es la virtualidad implícita : *id quod in articulis continetur implicite* (S. Thomas). — El *proceso* es siempre y exclusivamente desarrollo de lo *implícito* ; proceso de explicación : *explicatio fidei* (S. Thomas). — La *causa principal* es la asistencia del Espíritu Santo o, lo que es lo mismo, la autoridad divina de la Iglesia, aquella « *ministra objecti fidei*, qua Veritas Prima *explicat Seipsam et alia credenda* » (Cajetanus). — Los *factores instrumentales*, numerosos y variadísimos, como todos los factores humanos, se reducen a dos : al raciocinio inclusivo y al sentido de la fe ; a la inteligencia y al corazón cristiano ; a la labor del sabio y la labor del Santo : *per rationis inquisitionem* et *per connaturalitatem ad divina* (S. Thomas). — La *extensión* es la misma que tiene la asistencia divina o la infalibilidad de la Iglesia ; la misma extensión que tiene la Sagrada Teología ; todos los grados de la doctrina verdaderamente cristiana. *Omnia* (theologalia) *implicite continentur in Biblia* (Capreolus). Et propter hoc multa nunc reputantur *haeretica*, quae antea non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum, *quid ex eis sequatur* (D. Thomas). Nec opus est, ut id, quod est *immediate de fide*, sit *immediate revelatum* a Deo ; sed sufficit, ut quamvis sit *mediate revelatum a Deo, sit immediate propositum ab Ecclesia* (Serra). Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineretur in Sacris Litteris aut Apostolorum traditionibus expressum *aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur* .... *Et hoc pacto intelligatur D. Thomas* in articulo quando ait quod *nova* editio Symboli pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, videlicet quantum ad *novam explicationem*. Ex quo sequitur perperam haereticos adversus nos objicere quod Summus Pontifex faceret *novam fidem* (Bañez). » (p. 572 f.).

Damit nehmen wir für heute Abschied von dem großangelegten Werke von P. Marín-Sola. Ich meine, es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, es ist diesem ersten Bande der « Biblioteca de Tomistas Españoles » meisterhaft gelungen, das zu verwirklichen, was der ganzen Sammlung als Ideal vorschwebt, nämlich : das Problem zu lösen « im Sinne und Geiste der thomistischen Weltanschauung *mit der ganzen Kraft ihrer Wahrheit und der ganzen Majestät ihrer Schönheit* ». Wir wünschen dem neuen

spanischen Unternehmen besten Fortgang und Erfolg. Gottes Segen helfe mit an der Verwirklichung der großen und schönen Aufgabe : presentar las soluciones tomistas a los problemas actuales con toda la eficacia de su verdad y toda la majestad de su belleza.

Eichstätt (Bayern). *Dr. Michael Rackl.*

Dom. M. Prümmer O. P. : Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. Ed. 2 et 3. Vol. I-III. Friburgi Br. (Herder) 1923.

Das dreibändige Manuale, dessen Neuauflage mit Sehnsucht erwartet wurde, erscheint in neuer Bearbeitung, wie sie namentlich der Codex J. C. notwendig gemacht hat.

Aus den oft, besonders im ersten Band, eingeflochtenen ausführlicheren Erklärungen, aus den neuen übersichtlicheren Einteilungen, Anordnungen im Drucke, erkennt man sofort die unermüdliche Tätigkeit des Verfassers, von der er in der Einleitung sagt : in den neun Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage sei beinahe kein Tag verstrichen, ohne daß er daran gearbeitet hätte, die Ausdrücke genauer zu gestalten, den Inhalt zu vervollständigen. Der neue Kodex hat wirklich manche in der ersten Auflage vertretene Meinung des Verfassers bestätigt, Vervollständigungen ermöglicht, selbstverständlich auch Änderungen nötig gemacht. Auf den ersten Blick sieht man, daß der Kodex an den betreffenden Stellen nicht lose eingereiht ist, sondern hineingearbeitet, organisch durchdacht. Den einzelnen Traktaten wird in der neuen Auflage die einschlägige Literatur vorausgeschickt.

Gerne sehen wir im I. Band am Schlusse des Traktates über die verschiedenen Moral-Systeme den neuen Zusatz, daß alles auf die christliche Klugheit ankommt, mit der Angabe der drei Hauptregeln : 1. besonders das Prinzip zu beachten : In dubio standum est, pro quo stat praesumptio ; 2. die gutgeheißenen Autoren zu befragen ; 3. nicht viel dem eigenen Urteil zu trauen (N. 352). Alle Systeme wollen zwar die christliche Klugheit ermöglichen ; aber so scheint die Lösung organischer, lebendiger, sicherer zu sein. Vorteilhafter wäre es jedoch, wenn der Traktat über die Tugenden auch im allgemeinen Teil dem über die Sünden vorausgestellt wäre, wie später bei der Behandlung der einzelnen Tugenden. Im Interesse der Seelenleitung vermißt man eine Synthese des geistlichen Lebens nach der heute viel besprochenen Askese und Mystik unter dem Einflusse der Gnade, der eingegossenen Tugenden und der Gaben des Heiligen Geistes (N. 455 oder N. 624).

Im II. Band N. 424 wäre es von praktischer Bedeutung hinzuzufügen, daß bei den Ordensgelübden heutzutage eher eine Säkularisation als die eigentliche Dispens in Betracht kommt. In N. 498 scheint die Dispensationsgewalt der Ordensoberen für ihre Untergebenen nicht ganz genau formuliert zu sein, da c. 1245 § 3 sie den Pfarrern, nicht dem Bischof (z. B. § 2), gleichstellt.

Der III. Band, der die Sakramente behandelt, hat naturgemäß die größten Änderungen aufzuweisen. Kein anderer Teil des Kodex schlägt ja so sehr in die Moral ein, als l. III, pars Prima, de Sacramentis ; umsomehr,

da Verfasser im Prolog angibt : « Tractandum est de sacramentis deque iis omnibus, quae eorum administrationem aut susceptionem afficiunt (de censuris, indulgentiis, irregularitatibus etc.) » ; und weiter unten : « Quapropter in hoc Manuali (brevitati quidem studentes) conamur tradere satis completam doctrinam de hac materia. » Selbstredend — und das ergibt sich gerade beim tieferen Durchdenken — erheischt der Sinn der neuen Gesetze, besonders aber die Anwendung noch lange Arbeit, ja manche Entscheidung des Heiligen Stuhles, bevor alles klar und sicher sein wird. Verfasser hat die bis jetzt erschienene Literatur, die schon erflossenen Erlasse reichlich benutzt, gegebenenfalls selber mit seinem bewährten theologischen und juridischen Sinn sich die Meinung gebildet. Nicht ganz richtig scheinen folgende Punkte zu sein :

N. 411. Statt : « neque inquietandi sunt » .... (welche die in Todesgefahr von einem nicht jurisdiktionierten Priester erteilte Absolution für gültig halten) würde besser einfach der c. 882 angeführt, der ja klar und entschieden lautet. — N. 423. Klarer und folgerichtiger wäre die Frage in der Form, ob die Unkenntnis der bloßen Reservation, bei Kenntnis der Zensur, entschuldigt (s. N. 488). — N. 473 wäre es vielleicht nicht überflüssig, einiges über die Dispens von Vindikativstrafen (z. B. Infamie) zu sagen. — N. 587. Die Meinung der neueren Autoren, daß wenigstens die vier niederen Weihen kirchlicher Einsetzung, und infolge dessen kein Sakrament sind. scheint eine ausschlaggebende Stütze am c. 108 § 3 gefunden zu haben. — N. 609. Wäre es nicht besser, zur Klarstellung des Begriffes in die Definition der Irregularität das Wort « perpetuum » (zum Unterschied von dem einfachen Impedimentum) einzufügen ? — N. 741. Dem c. 1044 gemäß kann der assistierende Pfarrer oder andere Priester auch von den öffentlichen Ehehindernissen dispensieren. — N. 764. Der Satz, ob das neue Recht im Falle der längeren Abwesenheit eines berechtigten Priesters die Eheschließung schon vorher und nicht erst nach dem Verlauf eines Monates erlaubt, scheint wegen des Ausdruckes « post mensem » im (heute nicht mehr gültigen) Sinne des Ne temere zu sprechen. — N. 769 ff. Für das Verständnis dürfte es vorteilhafter sein, den Begriff der Ehehindernisse im Sinne des Kodex zu nehmen. Verfasser sagt N. 785 (ähnlich wie in der ersten Auflage) : « Auctores non concordant in numero impedimentorum dirimentium. » Das ist jetzt wohl unberechtigt. Moralische, wenn auch schwere Verpflichtung genügt nicht zum Ehehindernis. — Was die Anordnung des Stoffes im Eherecht betrifft, ist die Reihenfolge des Kodex logischer. Die an die erste Auflage gewöhnten Leser werden sich allerdings mit der vorliegenden Form zufrieden geben.

Dem übrigens außerordentlich gründlichen Werke wünschen wir einen immer größern Leserkreis und Gottes reichsten Segen.

Graz. *P. Dominicus M. Ratnik* O. P.

J. Bernberg : Umriß der katholischen Pädagogik. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. Regensburg (Manz) 1923 (XII u. 211 pag.).

Dieses Buch ist zum erstenmal erschienen i. J. 1921 unter dem Titel : « Zurück zur Erziehungslehre Christi ! Kritik der alten und Umriß der

neuen katholischen Pädagogik.» Damals hat es einigen Sturm hervorgerufen. Die Gründe sind verschieden. Sicher ist einer davon die Art, wie es der neueren Pädagogik entgegentrat. Wie man hineinruft in den Wald, so hört man es wieder heraus; wo Menschen, da geht es nicht ohne Menschlichkeiten ab, die Wahrheit wird freilich dabei nicht immer stark gefördert. Das ist jetzt besser geworden. Hoffentlich führt das nun dem Ziele näher, der erwünschten Verständigung.

Insoweit es sich dabei um die Pädagogik im engeren Sinne handelt, kann sich diese Zeitschrift nicht auf eine Besprechung einlassen. Aber das Buch ist nach Inhalt wie durch seine Geschicke ein lehrreiches Beispiel dafür, welche Bedeutung und welche Tragweite *die Lehre von Natur und Übernatur* hat. Dagegen ist wohl von beiden Seiten gefehlt worden. Darauf ist gewiß auch vieles von der Heftigkeit, die der Kampf angenommen hat, zurückzuführen. Wenn die Mißgriffe, die dabei hüben und drüben begangen worden sind, dazu dienen, daß alle begreifen lernen, wie notwendig es ist, auf einem so gefährlichen Gebiete genau die einheitlichen Grundsätze und die bewährten theologischen Lehren samt den eingebürgerten Ausdrücken und Erklärungen festzuhalten, dann darf man sagen felix culpa.

Das Buch hat in seiner ersten Gestalt den Krieg eröffnet gegen die einseitig humanistische Begründung der Erziehungslehre. Wie es so manchmal die Hitze des Gefechtes mit sich bringt, hat es ohne Zweifel vielen Unrecht zugefügt, indem es der Auslegung Raum gab, es klage sie an auf Untergrabung der christlichen Pädagogik durch übertriebene, wo nicht gar ausschließlich humanistische Grundlegung. Es ging eben wie es so häufig geht, wenn man die Überschätzung der natürlichen Ordnung und der natürlichen Tätigkeit auf den Gebieten des öffentlichen Lebens, der Kunst, der Literatur in die richtigen Schranken zu verweisen sucht. Man bietet dann leicht dem einen Übermaß, ein entgegengesetztes Übermaß als Heilmittel an und sucht diesem den Sieg zu verschaffen dadurch, daß man jenes so schlimm wie möglich deutet. Man denke an De Maistre oder an Louis Veuillot.

Im vorliegenden Falle lag die Gefahr zu Mißdeutungen und zu Mißgriffen um so näher, als der Verfasser in der ersten Auflage die Worte Natur und übernatürlich ganz eigentümlich nach seiner Weise verstand. Sicher lag ihm nichts ferner als sich zur kirchlichen Lehre in Widerspruch zu setzen. Aber so wie er sich nun einmal seine Begriffe zurecht gelegt hatte, kam er zu Sätzen, die den Verdacht rechtfertigten, als ob er mit den Bajanern eine doppelte Tugendordnung, die natürliche und die übernatürliche, in Abrede stelle, als ob er der natürlichen Erkenntnis im Sinne des Modernismus Abbruch tun, als ob er die Erhebung zur übernatürlichen Vollkommenheit gleich Hermes erklären wolle. So wenig ihm das einfiel, so konnte er sich doch über derartige Auslegungen nicht beschweren, weil seine Sprache in der Tat dazu Anlaß bot.

Das ist in der neuen Auflage anders geworden. Wenn die Gegner aus dem Streit ebensogut gelernt haben wie der Verfasser, dann muß man beiden Glück wünschen, und noch mehr der Sache, der sie dienen wollen. Wie notwendig es ist, in diesen Fragen mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit

bis ins kleinste an dem zu halten, was durch so lange Wirren und Kämpfe schließlich als die einzig richtige Formulierung der richtigen Lehre errungen worden ist, dafür haben wir lehrreiche Zeugnisse an den schweren Bedenken, zu denen so edle und aufrichtige Männer wie Sailer und Hirscher Anlaß gegeben haben. Die neue Auflage des vorliegenden Buches hat sich das zu nutze gemacht; sie wird hoffentlich auch bei den frühern Gegnern Nachahmung finden.

Man kann von einem Buch über Pädagogik nicht die haarscharfen Untersuchungen von Scheeben verlangen, noch von Laien die theologische Bestimmtheit von Kleutgen. Mögen also manche Wendungen hingehen, die eine dogmatische Monographie nicht zulassen dürfte. Aber vier Grundsätze müssen festgehalten werden. 1. Seit der Erhebung zum übernatürlichen Ziele gibt es für den Menschen und für alle menschliche Kultur und Tätigkeit ein einziges volles Ziel, das übernatürliche. Auf dieses müssen auch die natürlichen Bestrebungen hingerichtet sein. 2. Damit ist aber nicht gesagt, daß es keine natürliche Tätigkeit, kein natürliches Ziel, keine natürliche Ordnung, keine natürliche Sittlichkeit mehr gebe. Nur muß dies alles der übernatürlichen Ordnung unterstellt und so eingerichtet sein, daß es dieser förderlich, jedenfalls nicht hinderlich ist. 3. Wenn von Natur und natürlich die Rede ist, darf man nie vergessen, daß das Natürliche nicht mehr rein besteht, sondern durch den Fall geschwächt und verdorben, aber auch nicht völlig verdorben und ganz unfähig gemacht ist. 4. Deshalb muß eben die Natur immer und überall auf das Übernatürliche Rücksicht nehmen; dadurch wird es nicht bloß nicht beengt oder entwürdigt, sondern gerade damit geläutert, gestärkt und vervollkommnet.

Freiburg (Schweiz). *P. Albert Maria Weiß* O. P.

A. Walz O. P.: De Bulla Canonizationis Sancti Thomae Aquinatis. Romae (Collegio Angelico), 1923 (20 pag.).

Der Vorstand des Ordensarchivs in Rom bietet uns hiemit eine äußerst exakte und interessante paläographische Studie zur Kanonisationsbulle des hl. Thomas, deren Text und phototypische Reproduktion den Lesern des «Divus Thomas» im Jubiläumshefte (pp. 209–218) geboten worden. Wir erfahren u. a. auch von den Nachforschungen, die er schon im Jahre 1922 im Ordens- und Vatikanischen Archiv umsonst angestellt, um die Original-Pergamentbulle aufzufinden. Infolgedessen wandte er seine Blicke nach Toulouse, wo ohnedies sämtliche die Verehrung und Übertragung der Reliquien des Englischen Lehrers betreffenden päpstlichen Dokumente sich befinden. Und mit dem besten Erfolge! Im März l. J. wurde die Bulle nach seinen Weisungen daselbst tatsächlich gefunden.

Freiburg. *P. Canisius Lambermond* O. P.



Zeitschriftenschau.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda 1923. 36. Bd.

1. Heft.

Ant. Wallenstein : Methodisches zur Lösung des Problems der Willensfreiheit (pp. 1–23). — Verf. stellt folgende Bedingungen zur glücklichen Lösung des Problems der Willensfreiheit : 1. Es muß vor allem der Begriff der Willensfreiheit eindeutig festgelegt werden. 2. Es ist darzulegen, daß Willensfreiheit und Kausalitätsprinzip miteinander sich wohl vereinen lassen. 3. Es muß feststehen, daß die zuständigen Erkenntnisquellen : Bewußtsein und sittliche Anschauungen mit unanfechtbarer Klarheit und Zuverlässigkeit berichten, der Mensch besitze die Willensfreiheit. — Beim zweiten Punkte sollte unseres Erachtens auch darauf hingewiesen werden, daß Kausalitätsprinzip und Willensfreiheit nur für denjenigen nebeneinander bestehen können, der auf dem Boden des Theismus steht, nicht aber für jene, die der pantheistischen oder monistischen Weltanschauung huldigen.

Fr. Pelster S. J. *: Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (pp. 35–49). — Um zu einer möglichst vollständigen und kritischen Ausgabe der echten Schriften des hl. Thomas zu gelangen, darf man sich nicht bloß oder hauptsächlich auf verschiedene Kataloge und Opuscula-Codizes stützen, wie Mandonnet und Grabmann es getan haben, sondern es muß auch dem Zeugnis der Zitate ebensoviel Wert beigelegt werden.

2.-3. Heft.

A. Dyroff : Über den Kulturbegriff der Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas (pp. 83–92). — Der Verf. stellt sich die Aufgabe, den *Kultur*begriff des hl. Thomas, und zwar in Rücksicht auf den *Kunst*begriff herauszuarbeiten. Er gelangt dabei zu folgendem Ergebnisse : 1. Die Lehre des Aquinaten von der *Kunst* stammt ihrem Inhalte wie ihrer Terminologie nach aus einer bereits festen, also einigermaßen alten Tradition her ; sie wurde indes durch Thomas infolge eigener Benutzung des Aristoteles, Avicenna, Averroës, Augustinus vermehrt und geklärt ; diese Kunstlehre steht von Anfang nicht unter Platons vorwiegendem Einfluß, sondern unter dem des Aristoteles, der die Kunst nicht die unwesentliche Nachahmung eines Wesens, sondern die immanente Wesensbeschaffenheit des mit *voller* Eigenrealität ausgestatteten Naturdings nachahmen läßt ; Thomas übernimmt nirgendwo sklavisch den überlieferten Gedankenschatz, sondern er gewinnt überall neue Gedankenentwicklungen und Durchleuchtungen aus dem Alten.

J. Geyser : Vom Sinn der Philosophie, der Aufgabe der Geschichte der Philosophie und dem letzten Begreifen (pp. 93–112). — Die Philosophie

ist für den Verf. jene Wissenschaft, die von Allem die letzte und volle Notwendigkeit zu erkennen sucht oder die auf das letzte Verstehen der Sachverhalte der Dinge gerichtet ist. Daraus ergibt sich die Hauptaufgabe der Geschichte der Philosophie, nämlich zu zeigen, wie, wann, bei wem und wodurch verschiedene Gegenstände wissenschaftlicher Forschung im Laufe der Zeit zum Objekt philosophischer Fragestellung geworden sind. Wenn der Verf. bei der « Daseinsbetrachtung » lehrt, « Dasein » ist keine Realität außer und neben den « Wesenheiten », sondern unterscheidet sich in allen seinen Weisen von den « Wesenheiten », die Dasein haben, nur *begreiflich*, so wahrt er nach unserer Ansicht den Unterschied zwischen Gott und den geschaffenen Dingen zu wenig klar. Es drängt sich da die Frage auf : Wodurch unterscheidet sich denn Gott von den Geschöpfen ?

C. Gutberlet : Seele und Energieprinzip (pp. 113–121). — Die Abhandlung ist eine Würdigung von E. A. Bernhards Schrift « Psychische Vorgänge betrachtet als Bewegungen ». Dieser Philosoph löst die Seele in mechanische Bewegung auf und gestaltet das gesamte geistige Leben der Menschheit, Religion, Sittlichkeit, Kultur, Kunst und Wissenschaft zu einer vom ehernen Gesetze der Erhaltung der Energie beherrschten Maschinerie, in welcher ein Fortschritt unmöglich ist. Durch dieses ungeheuerliche Unternehmen soll der Materialismus in ein modernes Gewand gekleidet werden.

Hub. Klug : Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele (pp. 131–145). — Die Studie will nur die *allgemeine* Psychologie des Duns Skotus darlegen. Der Verf. macht uns damit bekannt, wie Duns Skotus über das Wesen der Seele im allgemeinen gedacht, und zwar über die Seele selbst, sodann über die Seelenfähigkeiten, ferner über den Unterschied der Potenzen, endlich über die Fertigkeiten der Seelenfähigkeiten.

Fr. Pelster S. J. : Neue *philosophische Schriften Alberts des Großen* (pp. 150–168). — Dem Verf. ist es gelungen, einen vollwertigen Beweis zu erbringen, daß die Schrift De fato, die man bis in die neueste Zeit noch mit großer Wahrscheinlichkeit dem hl. Thomas zugeschrieben, Albert den Großen zum Autor hat. Die Abhandlung müßte, wie sich aus verschiedenen von Pelster angeführten Gründen ergibt, in den Kreis der Summa de creaturis eingereiht werden. — Ebenso hat der Verf. in dem Werke De forma resultante in speculo eine Schrift des Seligen entdeckt. Auch die Schriften De passionibus aeris und De potentiis animae müssen nach der Ansicht Pelsters fast mit Notwendigkeit als echte Werke des Kölner Lehrers angenommen werden.

Dr. P. Bernard Kälin O. S. B.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris 1923. 12. Jahrg.

1. Heft.

G. Rabeau : Fait et intuition. Etude sur les doctrines relativistes de l'expérience (pp. 5–48). — Der moderne Gedanke, der das Erbe des Posivismus übernommen, ist nach Leugnung des absoluten Wertes der

Substanz und des Begriffes bei der Verwerfung des absoluten Wertes der Tatsache angelangt. Die Tatsache, auf dem Gebiete des sozialen Lebens sowohl wie auf dem der Physik, Geschichte und Psychologie, ist nicht eine objektiv gegebene, vom Geiste unabhängige Einheit, die als solche adäquat erkannt werden könnte ; sie ist vielmehr eine subjektive Konstruktion, in welcher das Objektive bloß als unerkennbares Element einen Platz einnimmt. An Stelle der wissenschaftlichen Erfahrung tritt die Intuition, und damit ist der Subjektivismus und Relativismus gegeben.

M. J. Bliguet O. P. : *Le point d'insertion de la grâce dans l'homme d'après S. Thomas* (pp. 49–56). — Der Punkt, wo die Gnade mit der Natur zusammentrifft, ist die Potentia obedientialis der menschlichen Seele, die eine passive, reelle und notwendige Potenz ist. Indessen scheint S. Thomas in ihr mehr als eine bloße Aufnahmsfähigkeit (réceptivité) gesehen zu haben. Verschiedene seiner darauf bezüglichen Texte scheinen sich zu widersprechen und eine einheitliche Lösung der Schwierigkeiten ist von den Theologen bis jetzt noch nicht geboten worden.

2. Heft.

L. Cerfaux : Le titre « Kyrios » et la dignité royale de Jésus (pp. 125–153). — Der Name « Kyrios » wurde Jesus beigelegt mit Rücksicht auf seine Würde als Messias-König. Er ist die charakteristische Bezeichnung für den Heiland in der judäisch-armenischen Kirche geblieben, während die griechischen Kirchen mit Vorliebe den Namen « Christos-Theos » gebrauchten.

R. Mulard O. P. : *La réalité de la grâce dans nos âmes* (pp. 154–169). — Eine Wirkung der besondern Liebe Gottes zu uns, wendet sich die Gnade an das innerste Wesen unserer Persönlichkeit, die es in die göttliche Ordnung erhebt und zu göttlichen Taten befähigt. Verf. bietet eine treffliche Erklärung der Auffassung des hl. Thomas (Verit. q. 27 a 1 und I–II q. 110 a. 1).

B. H. Merkelbach O. P. : *Quelle place assigner au traité de la conscience ?* (pp. 170–183). — Die Abhandlung über das Gewissen muß notwendig in 2 Teile gegliedert werden : Der erste allgemeine Teil muß seinen Platz im Traktate von den menschlichen Handlungen finden, deren nächste formelle und innere Norm das Gewissen bildet ; der zweite besondere Teil gehört in den Traktat von der Klugheit : hier müssen die verschiedenen Arten des Gewissens studiert und die Mittel angegeben werden, um ein richtiges Gewissen zu bilden.

3. Heft.

A. Forest : La conception de la substance chez Leibniz et la métaphysique thomiste (pp. 281–307). — Leibniz nimmt einige überaus wichtige Thesen der thomistischen Schule an, so z. B. die von der Realität und Unterscheidung der Substanzen ; anderseits aber verbirgt eine gewisse Ähnlichkeit im sprachlichen Ausdrucke eine tiefgehende Verschiedenheit in der Auffassung, so z. B. wenn er annimmt, daß in der Substanz zum voraus alle Akzidentien eingeschlossen seien, die ihr zukommen, oder wenn er die Substanz mit der Kraft identifiziert.

R. M. Martin O. P. : « *Pro Petro Abaelardo.* » *Un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard* (pp. 308–333). — Verf. veröffentlicht und

erklärt aus dem Sentenzenkommentar Roberts von Melun einen größeren handschriftlichen Text, worin dieser gegenüber St. Bernard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry für den 14. auf dem Konzil von Sens verworfenen Satz Abaelards (Quod ad Patrem, qui ab alio non est, proprie vel specialiter attineat operatio, non etiam sapientia et benignitas) eintritt und dartut, daß die Wesenseigenschaften der Macht, Weisheit und Güte einer von den 3 göttlichen Personen mehr als den andern zugeschrieben oder appropriiert werden können.

Revue Thomiste. St. Maximin (Var) 1923. 28. Jahrg.
2. Heft.

A. Gardeil O. P.: *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes* (pp. 129–141; Fortsetzung aus Heft 1). — Nach der Auffassung des hl. Thomas ist die Gegenwart Gottes auf Grund seiner Unermeßlichkeit die notwendige Voraussetzung für die Einwohnung der heiligsten Dreifaltigkeit in uns mittels der heiligmachenden Gnade.

A. Gigon O. P.: *Histoire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin* (pp. 142–154). — Darstellung der Tatsachen, welche deren Kanonisation unmittelbar vorausgingen und besonders des Prozesses zu Neapel.

T. Richard O. P.: *Théorie de la certitude morale* (pp. 155–178). — Verf. untersucht vorerst die Bedingungen jeder Gewißheit: das *Wesen* des sichern Fürwahrhaltens von seiten des Geistes; der *Gegenstand*, mit den verschiedenen Graden der Gewißheit, die er bedingt; die innern oder äußern *Beweggründe*, die sie bestimmen. Alsdann werden die charakteristischen Merkmale der moralischen Gewißheit behandelt inbezug auf den Gegenstand oder das Gebiet, die Wirkursache, die Wirkungen und den Unterschied von der einfachen Meinung.

La Rédaction: A propos des vœux solennels de religion: S. Thomas et le Code (pp. 179–193). — Zwischen St. Thomas und dem neuen Codex J. C. besteht kein Gegensatz, sondern vielmehr Übereinstimmung bezüglich der Natur der feierlichen Gelübde und der Voraussetzungen für die Dispens.

P. Lect. Ambrosius M. Barthélemy O. P.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1923. 47. Jahrg.
3. Heft.

J. Stufler S. J.: *Der hl. Thomas und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur* (pp. 368–380). — Ausgehend von der Überzeugung, die Evidenz der allerersten Prinzipien, auf denen seine Gegner ihre Erklärung des hl. Thomas aufbauen, müsse mit Recht bestritten werden, stellt sich Stufler die Frage: Welche von den beiden Auffassungen hat die Autorität des Aristoteles und des Aquinaten für sich? Jene der Thomisten, nach denen das Axiom den Sinn hat: Mag ein geschöpfliches agens auch alle zu seiner Tätigkeit erforderlichen aktiven Prinzipien in sich haben, und mögen auch alle erforderlichen äußeren Bedingungen gegeben sein, so kann es doch nicht in aktuelle Tätigkeit übergehen, wenn ihm nicht Gott zuvor einen seiner Natur fremden Impuls in Form einer virtus fluida mitteilt — oder jene P. Stuflers, nach dessen Meinung eine solche phy-

sische Vorherbewegung von seiten Gottes notwendig ist; das agens geht aus sich selbst in Tätigkeit über und wird dennoch von Gott bewegt? Zunächst befaßt sich St. mit der Erklärung, die der hl. Thomas im 8. Buch der Physik des Aristoteles zum Axiom gibt, und beantwortet dann im Anschluß daran die Frage: Bietet das Axiom: omne quod movetur, ab alio movetur, eine Stütze für die Theorie der Praemotionisten ....? mit dem Satze: Das Axiom, richtig verstanden, schließt jede Art der physischen Praemotion aus. Die Antwort wird näher begründet mit dem Hinweis darauf, daß Aristoteles und der hl. Thomas die Richtigkeit des Satzes beweisen, ohne daß sie auf Gott den ersten Beweger, als unmittelbaren Beweger zurückgreifen. Motor secundum und praeter naturam, motor per se und per accidens sind lauter geschöpfliche Ursachen, wie aus dem Text klar ersichtlich ist. — Ferner sieht St. einen Beleg für seine Aufstellung in den direkten Worten des Physikkommentares, der eine erste und eine zweite Potenz unterscheidet. Im Zustand der ersten Potenz muß die Ursache die Form, das innere natürliche Prinzip der Tätigkeit von einem äußeren Agens erhalten, z. B. das Holz, um andere Gegenstände zu verbrennen, die Form des Feuers von einem anderen Feuer; die Überwindung der zweiten Potenz geschieht durch ein removens prohibens. Nach den Praemotionisten aber kann keine geschaffene Ursache, mag sie noch so vollendet sein in sich, durch sich in aktuelle Tätigkeit übergehen. — Der dritte Grund, auf den St. sich stützt, wäre der, daß alle Tätigkeiten und Bewegungen der Geschöpfe gewaltsam sein müßten, wenn Gott alle geschaffenen Ursachen durch eine praemotio physica in Tätigkeit versetzte. (Cf. C. G. III c. 88.) Es folgen im Artikel noch einige Antworten auf die Ausstellungen P. v. Holtums O. S. B.

4. Heft.

A. Deneffe S. J.: *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio* (pp. 497 bis 532). — Verf. untersucht den Sprachgebrauch dieser 3 Worte näher und will damit zeigen, welchen Einfluß das Griechische auf die scholastische Terminologie ausgeübt.

J. Stufler S. J.: *Zur Kontroverse über die praemotio physica* (pp. 533 bis 564). — Verf. nimmt Stellung gegen den Artikel von P. R. Schultes O. P.: « Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica » (Divus Thomas 1923, 123–145) und handelt von der Applikation der geschaffenen Kräfte, von der Einwirkung Gottes auf den Willen und von Gott als der causa universalis alles Seins. Abschließend spricht er die Überzeugung aus, daß sowohl Johannes von Neapel wie der hl. Thomas « den seit Jahrhunderten in der scholastischen Philosophie und katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen Konkurs nicht bloß nicht kennen, sondern auch verwerfen », und daß « die Ansicht des hl. Thomas für die Gnadenlehre bedenkliche Folgen habe, indem sie zur Leugnung des entitativ übernatürlichen Charakters der auf die Rechtfertigung entfernt vorbereitenden Akte führt ».

P. Lect. Paulus M. Gunz O. P.

Inhaltsverzeichnis

Phototypien.

Dokumente.

Abhandlungen.

Literarische Besprechungen.

Zeitschriftenschau.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 740 23

Superiorum permissu.

De licentia Ordinarii.

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt, soweit Umfang und *Programm* der Zeitschrift es erlauben.

B. van Benthem: Essai sur l'induction. Son domaine, son fondement. Zwolle, Waanders 1923.

H. Carteron: La notion de force dans le système d'Aristote. Paris, J. Vrin. 1923.

Collège Dominicain d'Ottawa: Etudes sur Saint Thomas d'Aquin. Ottawa (Canada) 1923.

Documenta pontificia in honorem Divi Thomae Aquinatis sexto saeculo exeunte a Sanctorum Coelitum honoribus ipsi decretis. Romae, Collegium Angelicum 1923.

A. Dorsaz: Notre parenté avec les Personnes divines. St. Etienne, L'Apôtre du Foyer 1921.

A. Eigenmann: Die Pädagogik Kants im Lichte seiner Ethik. St. Gallen, Leobuchhandlung 1922.

J. Geyser: Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Freiburg, Herder 1923.

A. Lehmen: Lehrbuch der Philosophie. Erster Band: Logik, Kritik, Ontologie[5-6]. Freiburg, Herder 1923.

J. Lemaire: Notes complémentaires sur une théorie de la connaissance sensible. Bruges, Desclée Cie. 1923.

P. Mandonnet: La canonisation de Saint Thomas d'Aquin. Le Saulchoir, Kain 1923.

Marcello a Puero Jesu: Cursus philosophiae scholasticae, 3 vol. Burgis, El Monte Carmelo 1922.

J. Maritain: Eléments de philosophie, II. vol. Paris, P. Téqui 1923.

H.-D. Noble: L'éducation des passions. Paris, Lethielleux 1919.

L. H. Petitot: Saint Thomas d'Aquin[2]. Paris, Revue des Jeunes 1923.

A. de Poulpiquet: L'Eglise catholique. Etude apologétique[2]. Paris, Revue des Jeunes 1923.

F. Zigon: Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino. Goritiae, Narodna Tiskarna 1923.

Fr. N. DEL PRADO O. P.

in Universitate Friburgensi apud Helvetios quondam Professor.

DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO. — Tria volumina.

Vol. I. — *Pars prima:* In qua explanantur sex quaestiones *De Gratia Dei.* ex D. Thomae *Summa Theol.*, I.-II. a. quaest. 109 usque ad quaest. 114. (LXXXIV-758 p.)

Vol. II. — *Pars secunda:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta S. Augustinum et D. Thomam. (404 p.)

Vol. III. — *Pars tertia:* Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam Molinae. (596 p.)

Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli, 21 fr. — España, Madrid, libreria del Amo, 25 peset.

DE VERITATE FUNDAMENTALI PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE. — 1 vol. (XLV-659 p.) 10 fr. Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli.

DIVUS THOMAS ET BULLA DOGMATICA « INEFFABILIS DEUS ». — 1 vol. (LXIV-402 p.) 10 fr. Friburgi Helvetiorum, Typis Consociationis S. Pauli.

Alte Jahrgänge

des

Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie

1887–1913 à 8 Fr., sowie des

DIVUS THOMAS

1914–1919 à 6 Fr.

1920–1922 à 4 Fr.

können, so **lange vorrätig**, bezogen werden von der Administration des **Divus Thomas, Freiburg**, Villa St. Hyacinth.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.